Rudolf Steiner

ADEVĂR ŞI ŞTIINŢĂ

Prolog la o „Filosofie a libertăţii"

GA 3

„Adevăr şi ştiinţă"
a fost publicată în limba română într-un singur volum, împreună cu:
Linii fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii în concepţia goetheană despre lume
şi ***Filosofia libertăţii***

Traducere după:
Rudolf Steiner
WAHRHEIT UND WISSENSCHAFT – Vorspiel einer „Philosophie der Freiheit"
Editura Rudolf Steiner, Dornach / Elveţia 1968
GA 3

Traducător:
Traian Dragoş

Lectori:
Sorin Ţigăreanu şi Agenor Crişan

©1996 Toate drepturile asupra prezentei traduceri sunt rezervate
EDITURII TRIADE

EDITURA TRIADE
Str. Cetăţii Nr. 9
400166 Cluj Napoca

Tel/Fax: 021.240.13.17
Mobil: 0740.216.020; 0745.086.007
edituratriade@yahoo.com

ISBN 978-9196-10-1

COPERTA IV

Din îngrijirea ***Operelor lui Goethe de ştiinţe ale naturii***, pentru ediţia "Literatura naţională germană", Rudolf Steiner a putut desprinde ***Liniile fundamentale pentru o teorie a cunoaşterii*** ce poate proveni din concepţia despre lume a lui Goethe. În felul acesta, procesului de cunoaştere i se deschide calea dinspre lumea simţurilor către cea spirituală. Concepţia filosofică a lui Steiner se constituie ca un edificiu de idei unitar, de sine stătător, cu referire la Fichte, la care problema Eului ocupă locul central [***Adevăr şi ştiinţă***]. În lucrarea ***Filosofia libertăţii*** procesul de cunoaştere va fi tratat pornind de la conceptul de intuiţie, în relaţie cu principiile etice.

ISBN 973-9196-02-0
ISBN 973-9196-09-8
ISBN 973-9196-10-1
ISBN 973-9196-11-x

Închinată lui
DR. EDUARD VON HARTMANN
în semn de caldă apreciere

CUPRINS

PREFAŢĂ

INTRODUCERE

I. PRELIMINARII

II. PROBLEMA FUNDAMENTALĂ A TEORIEI CUNOAŞTERII LA KANT

III. TEORIA CUNOAŞTERII DUPĂ KANT

IV. PUNCTELE DE PORNIRE ALE TEORIEI CUNOAŞTERII

V. CUNOAŞTERE ŞI REALITATE

VI. TEORIA CUNOAŞTERII FĂRĂ PREMISĂ ŞI DOCTRINA ŞTIINŢEI LA FICHTE

VII. CONSIDERAŢIE FINALĂ EPISTEMOLOGICĂ

VIII. CONSIDERAŢIE FINALĂ PRACTICĂ

TRIMITERI ALE EDITORULUI la a V-a ediţie, 1980

EDIŢIA OPERELOR COMPLETE ALE LUI RUDOLF STEINER

Rudolf Steiner

ADEVĂR ŞI ŞTIINŢĂ

GA 3

PREFAŢA

Filosofia prezentului suferă de o credinţă nesănătoasă în Kant. Lucrarea de faţă vrea să fie o contribuţie la învingerea ei. Ar fi un lucru nejust a căuta să detractăm meritele nemuritoare ale acestui bărbat în privinţa dezvoltării ştiinţei germane. Dar totuşi trebuie să recunoaştem că numai atunci putem să punem baza unei concepţii cu adevărat satisfăcătoare despre lume şi viaţă, când ne transpunem faţă de acest spirit într-o opoziţie categorică. Căci, ce a făcut Kant? El ne-a arătat că temelia originară a lucrurilor, ce se află dincolo de lumea simţurilor şi raţiunii noastre, temelie pe care predecesorii lui au căutat-o cu ajutorul unor şabloane conceptuale fals înţelese, nu este accesibilă capacităţii noastre de cunoaştere. De aici el a dedus că strădania noastră ştiinţifică trebuie să se menţină în cadrul domeniului accesibil prin experienţă, şi că ca n-ar fi capabilă să ajungă la cunoaşterea temeliei originare suprasensibile a „lucrului în sine". Dar cum să facă aceasta dacă „lucrul în sine", împreună cu temelia de dincolo a lucrurilor nu ar fi decât o fantomă! E uşor să ne dăm scama că lucrurile stau în acest fel. A căuta esenţa cea mai profundă a lucrurilor, a căuta principiile fundamentale ale acestora, este un impuls ce nu poate fi despărţit de natura omenească. El se află la baza oricărei activităţi ştiinţifice.

Dar nu există nici cel mai mic îndemn de a căuta această temelie *în afara* lumii senzoriale şi spirituale date nouă, atâta timp cât nu rezultă în urma unei investigaţii multilaterale a acestei lumi că *înlăuntrul* acesteia se găsesc elemente care indică limpede o influenţă din afară.

Lucrarea noastră caută deci să aducă dovada că pentru gândirea noastră este accesibil tot ce trebuie să ne însuşim pentru explicarea şi aprofundarea lumii. Acceptarea unor principii care s-ar afla în afara lumii noastre ni se arată a fi prejudecata unei filosofii moarte, care se află sub obsesia orgolioasă a dogmelor. La aceste rezultate ar fi trebuit să ajungă Kant, dacă ar fi cercetat cu adevărat spre ce e înclinată gândirea noastră. In loc de aceasta, el a dovedit în modul cel mai complicat că, datorită structurii capacităţii noastre de cunoaştere, nu putem ajunge la principiile ultime, care se află dincolo de experienţa noastră, însă, în mod raţional, nu ne este îngăduit să transpunem aceste principii ultime într-o asemenea lume de „dincolo". Kant este adevărat a respins filosofia „dogmatică", dar nu a pus nimic în locul ei. De aceea, filosofia germană care l-a continuat în timp, s-a dezvoltat pretutindeni în opoziţie cu Kant. Fichte, Schelling, Hegel nu s-au mai interesat de limitele cunoaşterii, trasate de către predecesorul lor, şi au căutat principiile originare ale lucrurilor *înlăuntrul* „dincoace-lui" raţiunii omeneşti. Chiar Schopenhauer, care totuşi susţine că rezultatele criticii kantiene a raţiunii ar fi adevăruri veşnic nezdruncinabile, se vede obligat pentru cunoaşterea ultimelor cauze originare ale lumii să bată căi deviate faţă de acelea ale maestrului său. Fatalitatea acestor gânditori a fost că ei au căutat cunoştinţe despre cele mai înalte adevăruri, fără ca să pună baza unui asemenea început de căutare, printr-o cercetare a naturii cunoaşterii înseşi. Din acest motiv minunatele construcţii de idei ale lui Fichte, Schelling şi Hegel nu au fundament. Lipsa acestuia a acţionat însă dăunător şi asupra succesiunilor de idei ale filosofilor. Aceştia, fără cunoaşterea importanţei lumii pure a ideilor şi a raportului ei cu domeniul percepţiei senzoriale, au clădit eroare peste eroare, unilateralitate peste unilateralitate. Nu e de mirare că prea îndrăzneţele sisteme nu au putut să reziste furtunilor unei epoci ostile filosofici, şi multe lucruri juste, pe care acestea le conţineau, au fost înlăturate fără considerare, împreună cu cele nejuste.

Cercetările următoare vor să remedieze aici lipsa indicată. Ele nu vor să prezinte, aşa cum a făcut Kant, ceea ce *nu* e în stare capacitatea de cunoaştere; ci scopul lor este de a arăta de ce este ea în stare cu adevărat.

Rezultatul acestor cercetări este că adevărul nu e, aşa cum se consideră în mod obişnuit, oglindirea ideatică a unui lucru real oarecare, ci este un produs *liber* al spiritului omenesc, produs care, în general nu ar exista nicăieri, dacă nu l-am produce noi înşine. Misiunea cunoaşterii nu este de a *repeta* conceptual ceva existent deja aiurea, ci de a crea un domeniu cu totul nou care de-abia împreună cu lumea dată, senzorială, ne dă realitatea deplină. Prin aceasta, cea mai elevată activitate a omului, creaţia sa spirituală, este înglobată organic în procesul general universal. Fără această activitate nici nu ne-am putea imagina deloc procesul universal drept o totalitate încheiată în sine. Omul nu e, faţă de cursul lumii, un spectator inactiv, ce repetă imaginativ înăuntrul spiritului său *ceea ce* se petrece în Cosmos fără contribuţia lui, ci este participant activ creator la procesul universal; iar cunoaşterea este componenta cea mai desăvârşită din organismul Universului.

Pentru legile acţiunii noastre, pentru idealurile noastre morale, această concepţie are importanta consecinţă că nici acestea nu pot fi considerate drept copia a ceva ce s-ar găsi în afara noastră, ci drept un ceva ce e prezent numai în noi. O putere ale cărei porunci trebuie să le considerăm drept legile noastre morale este, prin aceasta, de asemenea respinsă. Nu cunoaştem un „imperativ categoric", asemănător unui glas de dincolo, care ne-ar prescrie ce trebuie să facem sau să omitem. Idealurile noastre morale sunt produsele noastre proprii libere. Nu trebuie să îndeplinim decât ceea ce ne prescriem noi înşine drept normă a acţiunii noastre. Concepţia despre adevăr ca faptă liberă întemeiază astfel şi o doctrină morală, a cărei bază este *personalitatea* desăvârşit *liberă*.

Aceste principii sunt valabile, bineînţeles, numai pentru acea parte a acţiunii noastre, ale cărei legi le pătrundem conceptual printr-o cunoaştere desăvârşită. Atât timp cât aceste legi sunt pur naturale sau conceptual încă nelimpezite, cineva care spiritual este superior nouă, poate foarte bine să cunoască în ce măsură aceste legi ale acţiunii noastre sunt întemeiate înlăuntrul individualităţii noastre, dar pe care noi înşine le simţim ca acţionând din afară asupra noastră, constrângându-ne. Ori de câte ori ne reuşeşte să pătrundem un asemenea motiv cunoscându-l limpede, realizăm o cucerire în domeniul libertăţii.

Modul cum se raportează concepţiile noastre la fenomenul filosofic cel mai însemnat al prezentului, la concepţia despre lume a lui Eduard von Hartmann, cititorul îl va afla detaliat din lucrarea noastră, în măsura în care se ia în considerare problema cunoaşterii.

Prin prezenta am creat un prolog la o „***Filosofie a libertăţii***". Aceasta va urma în curând într-o formă detaliată.

Ridicarea valorii existenţei personalităţii omeneşti este doar scopul final al oricărei ştiinţe. Acela care nu o practică în acest sens, acţionează

numai pentru că a văzut ceva asemănător la maestrul său; el „cercetează" pentru că întâmplător a învăţat tocmai acest lucru. Dar nu poate fi numit un „liber cugetător".

Ceea ce conferă ştiinţelor, în primul rând, adevărata valoare, este prezentarea filosofică a rezultatelor lor, cu privire la importanţa pe care o au ele pentru om. Am voit să vin cu o contribuţie la această prezentare. Dar poate că ştiinţa actuală nu îşi caută deloc justificarea filosofică! în acest caz sunt sigure două lucruri: în primul rând, că am dat naştere la o lucrare care nu este necesară; în al doilea rând, că savanţii moderni pescuiesc în apă tulbure şi nu ştiu ce vor.

La sfârşitul acestei prefeţe nu mă pot abţine de a face o observaţie personală. Am prezentat până acum concepţiile mele filosofice întotdeauna în legătură cu concepţia despre lume a lui Goethe, concepţie în care am fost pentru prima oară introdus de către mult prea veneratul meu profesor Karl Julius Schroer [1], pe care îl apreciez atât de mult în cercetarea goetheeană, deoarece privirea sa se îndreaptă întotdeauna deasupra elementului particular, spre *idei*.

Prin această lucrare sper însă că am arătat că edificiul gândurilor mele este o totalitate întemeiată în sine însăşi, care nu trebuie dedusă din concepţia goetheeană. Gândurile mele, aşa cum se prezintă aici şi care vor urma în continuare ca „***Filosofie a libertăţii***", s-au născut în decursul multor ani. Iar dacă mai spun că modul plin de afecţiune cu care m-a întâmpinat casa Specht din Viena [2], în timp ce am îngrijit educaţia copiilor acesteia, oferindu-mi un „mediu" unic ▮demn de dorit▮pentru dezvoltarea ideilor mele, acest lucru provine numai dintr-un sentiment profund de recunoştinţă; mai trebuie să spun în continuare, că dispoziţia pentru ultima completare a unor gânduri ale cărţii mele, „***Filosofia libertăţii***", schiţată în prealabil în germene la paginile 131 până la 132, o datorez convorbirilor stimulante cu mult apreciata mea prietenă, Roza Mayreder din Viena [3], ale cărei lucrări literare ▮ce izvorăsc dintr-o natură artistică delicată şi distinsă▮vor fi probabil date curând publicităţii.

Scrisă la Viena, începutul lui decembrie 1891.

Dr. Rudolf Steiner

Rudolf Steiner

ADEVĂR ŞI ŞTIINŢĂ

GA 3

INTRODUCERE

Dezbaterile următoare au misiunea ca, printr-o analiză ce merge până la ultimele elemente ale actului de cunoaştere, să formuleze în mod just problema cunoaşterii şi să indice calea spre o rezolvare a acesteia. Printr-o critică a epistemologiilor ce se bazează pe deducţiile kantiene, ele arată că, pornind de la aceste puncte de vedere, nu va fi niciodată posibilă o rezolvare a problemelor respective. Trebuie, de altfel, să recunoaştem că fără lucrările fundamentale preliminare ale lui Volkelt [1] şi fără cercetările sale temeinice asupra noţiunii de experienţă, conceperea precisă a noţiunii „lucrului dat", aşa cum o prezentăm noi, ar fi fost foarte dificilă. Nutrim însă speranţa că am pus baza unei depăşiri a subiectivismului inerent epistemologiilor ce pornesc de la Kant. Credem că am făcut aceasta prin demonstraţia noastră, anume că forma subiectivă în care apare imaginea despre lume pentru actul de cunoaştere, înainte de prelucrarea acesteia prin ştiinţă, nu este decât o treaptă intermediară necesară, dar care este depăşită în însuşi procesul de cunoaştere. Pentru noi, aşa numita experienţă pe care pozitivismul şi neokantianismul ar dori atât de bucuros să o proclame drept unicul lucru sigur, este tocmai cel mai subiectiv. Iar când arătăm aceasta, punem temeliile *idealismului obiectiv* drept consecinţă necesară a unei teorii a cunoaşterii care se înţelege pe sine însăşi. Aceasta se deosebeşte de idealismul metafizic absolut al lui Hegel prin faptul că ea caută în procesul cunoaşterii motivul scindării realităţii în *existenţă* dată şi în *noţiune*, iar mijlocirea realităţii nu o vede într-o dialectică obiectivă universală, ci în procese subiective de cunoaştere. Scriitorul acestor rânduri a prezentat deja, odată, acest punct de vedere, într-o lucrare publicată în anul 1886: ***Linii fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii în concepţia goetheeană despre lume*** pe baza unor cercetări care, bineînţeles, se deosebesc în mod esenţial, ca *metodă*, de cea prezentă şi cărora le lipseşte retrospecţia asupra primelor elemente ale cunoaşterii.

1. Johannes Volkelt, *Experienţă şi gândire. Fundamentare critică a teoriei cunoaşterii*, Hamburg şi Leipzig, 1886.

Literatura mai nouă care trebuie luată în considerare în cursul acestor dezbateri este următoarea. Aici nu amintim numai lucrările care se referă direct la expunerea noastră, ci şi acele lucrări în care se tratează probleme asemănătoare cu ale noastre. Facem abstracţie de o prezentare deosebită a lucrărilor filosofice ale clasicilor propriu-zişi.

Pentru teoria cunoaşterii, în general, trebuie luate în considerare următoarele lucrări:

Richard Avenarius ❙ Philosophie als Denken gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung (Filosofia drept gândire după principiul celei mai mici mărimi a forţei. Prolegomene la o critică a experienţei pure), Leipzig 1876;

Julius F. A. Bahnsen – Der Wiederspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik (Contradicţia între ştiinţa şi esenţa lumii. Principiul şi confirmarea individuală a dialecticii reale), Vol. I, Berlin 1880.

Julius Baumann – Philosophie als Orientierung über die Welt (Filosofia ca orientare asupra lumii), Leipzig 1872.

Jacob Sigismund Beck – Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß; d. i. Band III von : Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anraten desselben (Unicul punct de vedere din care trebuie judecată filosofia critică; anume vol. III din: Rezumat explicativ din scrierile critice ale d-lui prof. Kant, conform recomandării acestuia), Riga 1793-1796.

Friedrich Eduard Beneke – System der Metaphysik und Religionsphilosophie, aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet (Sistemul metafizicii şi al filosofici religiei, derivat din raporturile naturale fundamen¬tale ale spiritului omenesc), Berlin 1839.

Julius Bergmann – Sein und Erkennen. Eine fundamental-philosophische Untersuchung (Existenţă şi cunoaştere. O cercetare fundamental-filosofică), Berlin 1880.

Alois Emanuel Biedermann ❙ Christliche Dogmatik, Band I: Der prinzipielle Teil, 2. erw. Aufl. Berlin, 1884, Band II: Der positive Teil, 1885 (Dogmatică creştină, vol. I: Partea principială, ed. 2 extinsă, vol. II: Partea pozitivă).

Hermann Cohen ❙ Kants Theorie der Erfahrung (Teoria experienţei la Kant), Berlin 1871.

Paul Deussen ❙ Die Elemente der Metaphysik als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbststudium zusammengefaßt, nebst einer Vorbetra-chtung über das Wesen des Idealismus (Elementele metafizicii, concepute ca linii directoare pentru utilizare la prelegeri cât şi pentru studiul individual, împreună cu un studiu preliminar despre esenţa idealismului), ed. a 2-a adăugită, Leipzig 1890.

Wilhelm Dilthey ❙ Einleitungen in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung fur das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Bd. I (Introducere în ştiinţele spirituale, încercare de fundamentare pentru studiul societăţii şi al istoriei, vol. I) Leipzig 1883. ❙ în special capitolul introductiv, care tratează raportul teoriei cunoaşterii cu celelalte ştiinţe. ❙ în continuare, de acelaşi autor, ar mai fi de luat în considerare şi:
❙ Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realitat der Außenwelt und seinem Recht (Contribuţii la rezolvarea problemei asupra credinţei noastre în lumea exterioară şi justificarea ei, Protocol al Academiei Regale Prusace de Ştiinţe), Berlin 1890, pag. 977-1022.

August Dorner ❙ Das menschliche Erkennen. Grundlinien der Erkenntnistheorie und Metaphysik (Cunoaşterea omenească. Linii fundamentale

de teorie a cunoaşterii şi de metafizică), Berlin 1887.

Eugen Dreher ❙ Über Wahrnehmung und Denken. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre; Verhandlungen der Philosophischen Gesellschaft, Heidelberg (Despre percepţie şi gândire. O contribuţie la teoria cunoaşterii. Dezbateri ale Societăţii Filosofice din Heidelberg) 1878.

Gustav Engel ❙ Sein und Denken (Existenţă şi gândire), Berlin 1889.

Wilhelm Enoch ❙ Der Begriff der Wahrnehmung. Eine Studie zur Psychologie und Erkenntnistheorie (Noţiunea percepţiei. Un studiu asupra psihologiei şi a teoriei cunoaşterii), Hamburg 1890.

Benno Erdmann ❙ Kants Kritizismus in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (Criticismul lui Kant în prima şi a doua ediţie a Criticii raţunii pure), Leipzig 1878.

Ferdinand Fellner, *Ritter v. Feldegg* ❙ Das Gefühl als Fundament der Weltordnung (Simţirea drept fundament al ordinii lumii), Viena 1890.

Engelbert Lorenz Fischer ❙ Die Grundfragen der Erkenntnistheorie (Problemele fundamentale ale teoriei cunoaşterii), Mainz 1887.

Kuno Fischer ❙ System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftlehre (Sistemul logicii şi a metafizicii sau teoria ştiinţei) ed. a 2-a, Heidelberg 1865;
❙ Geschichte der neueren Philosophie (Istoria filosofiei mai noi), Mannheim 1860 (în special părţile referitoare la Kant): Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie; I. Bd.: Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft; II.Bd.: Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft (I. Kant. Istoria dezvoltării şi sistemul filosofiei critice, vol. I: Apariţia şi fundamentarea filosofiei critice. Critica raţunii pure; vol. II: Sistemul doctrinei filosofiei critice. Sistemul raţunii pure. Adică vol. III şi IV ale Istoriei filosofiei moderne).

A. Ganser ❙ Die Wahrheit. Kurze Darlegung der letzten und wahren Weltprinzipien. Entwurf zu einer transzendentalen Logik (Adevărul. Scurtă prezentare a ultimelor şi adevăratelor principii universale. Schiţă pentru o logică transcendentală), Graz 1890.

Carl Göring ❙ System der kritischen Philosophie, 2 Teile (Sistem al filosofiei critice, 2 părţi), Leipzig, 1874 şi 1875.
❙ Über den Begriff der Erfahrung; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1. Jahrg. (Despre noţunea de experienţă; Revista trimestrială pentru filosofie ştiinţifică, An. I), Leipzig 1877, pag. 348-419 şi 525-539, ca şi 2. Jahrg. (An. 2), 1878, pag. 106-114.

Eduard Grimm ❙ Zur Geschichte des Erkenntnisproblerns. Von Bacon zu Hume (Pentru istoria problemei cunoaşterii. De la Bacon la Hume), Leipzig f.a. (1890).

Franz Grung ❙ Das Problem der Gewißheit. Grundzüge einer Erkenntnistheorie (Problema certitudinii. Trăsături fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii), Heidelberg 1886.

Robert Hamerling ❙ Die Atomistik des Willens. Beiträge zur Kritik der modernen Erkenntnis, 2 Bd. (Atomistica voinţei. Contribuţii la critica cunoaşterii moderne, 2 vol.), Hamburg 1891.

Friedrich Harms ❙ Die Philosophie seit Kant (Filosofia de la Kant încoace), Berlin 1876.

Eduard von Hartmann ❙ Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. Eine Sichtung und Fortbildung der erkenntnistheoretischen Prinzipien Kant's, Berlin, 1875; d.i. 2. Aufl. von: Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnistheorie und Metaphysik (Fundamentarea critică a realismului transcendental. O selectie si dezvoltare a principiilor de teorie a cunoaşterii la Kant); Berlin 1875; (adică, a 2-a ed. a lucrării: Lucrul în sine şi natura sa. Studii kantiene de teoria cunoaşterii şi metafizică), Berlin 1870.
❙ J. H. v. Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus. Ein kritischer Beitrag zur Begründung des transzendentalen Realismus (Realismul epistemologic al lui J.H.v. Kirchmann. O contribuţie critică la fundamentarea realismului transcendental), Berlin 1875.
❙ Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Eine phänomenologische Durchwanerung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte (Problema fundamentală a teoriei cunoasterii. O parcurgere fenomenologică a punctelor de vedere posibile ale teoriei cunoaşterii), Leipzig 1889.
❙ Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart (Excursuri critice prin filosofia contemporaneităţii), Leipzig 1889.

Hermann L.F. v. Helmholtz ❙ Die Tatsachen der Wahrnehmung. Rede, gehalten zur Stiftungsfeier der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin am 3. August 1878 (Realităţile percepţiei. Discurs ţinut la aniversarea Universităţii Friedrich Wilhelm din Berlin), Berlin 1879.

Gerardus Heymans ❙ Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzüge (Legile şi elementele gândirii ştiinţifice. Un manual de principii de teoria cunoaşterii), Leyden şi Leipzig 1890.

Alfred Holder ❙ Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie mit Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transzendentalen Deduktion der Kategorien (Prezentarea teoriei kantiene a cunoaşterii cu referire îndeosebi la diferitele concepte ale deductiei transcendentale a categoriilor), Tübingen 1874.

Adolf Horwicz ❙ Analyse des Denkens. Grundlinien einer Erkenntnistheorie (Analiza gândirii. Linii fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii), Halle 1875; d.i. Bd. II, I. Teil von: Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre (adică, vol. 2, partea I din: Analize psihologice pc baze fiziologice. O încercare de nouă fundamentare a doctrinei sufletului), Halle şi Magdeburg 1872-1878.

Friedrich Heinrich Jacobi ❙ David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (David Hume despre credinţă sau idealism şi realism. O discuţie), Breslau 1787.

Matthias Kappes ❙ Der „Common Sense" als Prinzip der Gewißheit in der Philosophie des Schotten Thomas Reid („Common sense" drept principiu al certitudinii în filosofia scoţianului Thomas Reid), München 1890.

Max Kauffmann ❙ Fundamente der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre (Fundamente de teorie a cunoasterii şi teorie a ştiinţei), Leipzig 1890.

B. Kerry ❙ System einer Theorie der Grenzgebiete. Ein Beitrag zur Erkenntnistheorie. 1. Teil (Sistemul unei teorii a domeniilor limită. O contribţie la teoria cunoaşterii. Partea 1), Viena 1890.

Julius Heinrich von Kirchmann ❙ Die Lehre vom Wissen als Einleitung in das Studium philosophischer Werke. Band I der «Philosophische Bibliothek» (Teoria ştiinţei drept introducere in studiul lucrărilor filosofice) (vol. I al Bibliotecii filosofice), Berlin 1868.

Ernst Laas ❙ Die Kausalität des Ich; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 4. Jahrg. 1880 (Cauzalitatea Eului; Revista trimestrială pentru filosofie Ştiintifică), Leipzig, An 4 (1880), pag. 1-54,185-224, 311-367.
❙ Idealismus und Positivismus. Erster allgemeiner und grundlegender Teil: Die Prinzipien des Idealismus und Positivismus, historische Grundlegung (Idealism şipozitivism. Partea întâi generală şi fundamentală, fundamentare istorică), Berlin 1879.

Friedrich Albert Lange ❙ Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2 Bd., 2. Aufl. (Istoria materialismului şi critica semnificaţiei lui în prezent, 2 vol., ed. a 2-a), Iserlohn 1873/1875.

Anton von Leclair ❙ Das kategoriale Gepräge des Denkens in seinem Einflüsse auf die Probleme der Philosophie insbesondere der Erkenntnistheorie; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 7. Jahrg. (Caracterul categorial al gândirii în influenţele sale asupra problemei filosofiei, îndeosebi asupra teoriei cunoaşterii; Revista trimestrială pentru filosofie ştiinţifică), Leipzig, An 7 (l883), pag. 257-295.

Otto Liebmann ❙ Kant und die Epigonen (Kant şi epigonii), Stuttgart 1865.
❙ Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philo¬sophie, 2 beträchtlich verm. Auflage (Asupra analizei realităţii. O discuţie a problemelor fundamentale ale filosofiei), ed. a 2-a adăugită, Straßburg 1880.
❙ Gedanken und Tatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien, 1. Heft (Gânduri şi fapte. Lucrări filosofice, aforisme şi studii, Caietul 1), Straßburg 1882; Caietul 2 şi 3, Straßburg 1899.
❙ Die Klimax der Theorien. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre (Gradarea teoriilor. O cercetare din domeniul teoriei generale a ştiinţei), Straßburg 1884.

Theodor Lipps ❙ Grundtatsachen des Seelenlebens (Fapte fundamentale ale vieţii sufleteşti), Bonn 1883.

Rudolf Hermann Lotze ❙ System der Philosophie, Teil I: Logik (Sistem al fllosofiei, Partea I: Logica), Leipzig 1874.

Joseph Valentin Mayer ❙ Vom Erkennen (Despre cunoaştere), Freiburg i. Br. 1885.

Alexius Meinong ❙ Hume-Studien, Bd. I: Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus (Studii despre Hume, vol. I: Despre istoria şi critica nominalis-mului modern), Viena 1877.

John Stuart Mill ❙ Die induktive Logik. Eine Darlegung der philosophischen Prinzipien wissenschaflicher Forschung, insbesondere der Naturforschung; (Original London 1843) deutsch von J. Schiel, (Logica inductiva. O prezentare a principiilor filosofice ale cercetără ştiinţifice, îndeosebi ale cercetării naturii, Londra 1843, trad. germ. de J. Schiel), Braunschweig, 1849.
❙ System der deduktiven und induktiven Logik; deutsch von J. Schiel, (Sistemul logicii inductive şi deductive, trad. germ. de J. Schiel), Braunschweig 1868.

Wilhelm Münz ❙ Die Grundlagen der Kantschen Erkenntnistheorie (Bazele teoriei kantiene a cunoaşterii), ed. 2, Breslau 1885.

Georg Neudecker ❙ Das Grundproblem der Erkenntnistheorie (Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii), Nördlingen 1881.

Friedrich Paulsen ❙ Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantschen Erkenntnistheorie (Încercare a unei istorii a evoluţiei teoriei kantiene a cunoaşterii), Leipzig 1875.

Johannes Rehmke ❙ Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnistheorie (Lumea ca percepţie şi noţiune. O teorie a cunoaşterii), Berlin 1880.

Thomas Reid ❙ An inquiry into the human mind on the principles of common sense (Cercetări asupra raţiunii omeneşti după principiile bunului simţ), Edinburgh, 1765; în lb. germană, Leipzig 1782.

Aloys Riehl ❙ Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft; Bd. I: Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus; Bd. II. l: Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis; Bd.II. 2: Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik (Criticismul filosofic şi importanţa sa pentru ştiinţa pozitivă; vol. I: Istoria şi metoda criticismului filosofic; vol. II. 1: Bazele senzoriale şi logice ale cunoaşterii; vol. II. 2: Despre teoria ştiinţei şi despre metafizică), Leipzig 1876-1887.

Isaac Rülf ❙ Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt. System einer neuen Metaphysik (Ştiinţa gândurilor universale şi a lumii gândurilor. Sistem al unei noi metafizici), 2 vol., Leipzig 1888.

Richard von Schubert-Soldern ❙ Grundlagen einer Erkenntnistheorie (Bazele unei teorii a cunoaşterii), Leipzig 1884.

Gottlob Ernst Schulze ❙ Aenesidemus ❙ oder über die Fundamente der von dem Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie (Aenesidemus ❙ sau despre filosofia elementară dată în Jena de dl. profesor Reinhold), Helmstädt 1792, Ed. nouă a Societăţii Kant, Berlin, 1911.

Wilhelm Schuppe ❙ Zur „voraussetzungslosen Erkenntnistheorie"; Philosophische Monatshefte, Bd. XVIII, Heft 6 u. 7, S.375-386 (Pentru o teorie a cunoaşterii fără premise; în: Caiete filosofice lunare), Berlin, Leipzig, Heidelberg 1882, vol. XVIII, caiet 6 şi 7, pag. 375-386.

Rudolf Seydel ❙ Logik oder Wissenschaft vom Wissen (Logica sau ştiinţa cunoaşterii), Leipzig 1866.

Christoph v. Sigwart ❙ Logik, 2 Bände (Logica, 2 vol.), Tübingen 1873 şi 1878.

August Stadier ❙ Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie. Kritischer Darstellung (Principii fundamentale ale teoriei pure a cunoaşterii în filosofia lui Kant. Prezentare critică), Leipzig 1876.

Hippolyte Taine ❙ De l'Intelligence (Despre inteligenţă), ed. 5, Paris 1888.

Adolf Trendelenburg ❙ Logische Untersuchungen (Cercetări logice), Leipzig 1862.

Friedrich Überweg ❙ System der Logik und Geschichte der logischen Lehren; 3. verm. und verb. Auflage (Sistemul logicii şi istoria doctrinelor logice; ed. a 3-a revăzută şi adăugită), Bonn 1868.

Hans Vaihinger ❙ Hartmann, Dühring und Lange (Hartmann, Dühring şi Lange), Iserlohn l876.

Theodor Varnbühler ❙ Wiederlegung der Kritik der reinen Vernunft (Respingerea criticii raţiunii pure), Praga şi Leipzig 1890.

Johannes Volkelt ❙ Immanuel Kant's Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert. Ein Beitrag zur Grundlegung der

Erkenntnistheorie (Teoria cunoaşterii a lui Immanuel Kant, analizată după principiile ei fundamentale. O contribuţie la fundamentarea teoriei cunoaşterii), Leipzig 1879.
❙ Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie (Experienţă şi gândire. Fundamentare critică a teoriei cunoaşterii), Hamburg şi Leipzig 1886.

Richard Wahle ❙ Gehirn und Bewußtsein. Physiologisch-psychologische Studie (Creier şi conştienţă. Studiu fiziologico-psihologic), Viena 1884.

Wilhelm Windelband ❙ Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie (Preludii. Articole şi cuvântări pentru introducere în filosofie), Freiburg i. Br.şi Tübingen 1884.
❙ Über die verschiedenen Phasen der Kantische Lehre vom Ding-an-sich; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1. Jahrg. (Despre diferitele faze ale teoriei kantiene despre lucrul in sine; Revista trimestrială pentru filosofie ştiinţifică, Leipzig, An. I (1877), pag. 224-266.

Johannes Witte ❙ Beiträge zum Verständnis Kants (Contribuţii la inţelegerea lui Kant), Berlin 1874.
❙ Vorstudien zur Erkenntnis der unerfahrbaren Seins (Studii preliminare pentru cunoaşterea inaccesibilei existenţe), Bonn 1876.

Hermann Wolff ❙ Über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit den Dingen außer uns (Despre raportul reprezentărilor noastre cu lucrurile din afara noastră), Leipzig 1875.

Johannes Wolff ❙ Das Bewußtsein und sein Objekt (Conştienţa şi obiectul ei), Berlin 1889.

Wilhelm Wundt ❙ Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftliche Forschung; Bd. I: Erkenntnislehre (Logică. O cercetare a principiilor cunoaşterii şi a metodelor cercetării ştiinţifice; vol. I: Doc-trina cunoaşterii), Stuttgart 1880.

Pentru Fichte sunt de luat în considerare următoarele lucrări:

F.C. Biedermann ❙ De Genetica philosophandi ratione et methodo, praesertim Fichtii, Schellingii, Hegelii; Disertationis particula prima, synthetica Fichtii methodum exhibens etc. (Despre originea filosofării, mai ales după raţiunea şi metoda lui Fichte, Schelling, Hegel; Prima parte a dizertaţiei, expunând metoda sintetică a lui Fichte etc.), Lipsina 1835.

Friedrich Frederichs ❙ Der Freiheitsbegriff Kants und Fichtes (Noţiunea libertăţii la Kant şi Fichte), Berlin 1886.

Otto Gühloff ❙ Der transzendentale Idealismus J. G. Fichtes (Idealismul transcendental al lui J. G. Fichte), Halle 1888.

Paul Hensel ❙ Über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperzepzion bei Kant (Despre raportul Eului pur la Fichte faţă de unitatea apercepţiei la Kant), Freiburg i. Br. 1885.

G. Schwabe ❙ Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen mit ihren Konsequenzen für Weltbegreifung und Lebensführung (Teoria lui Fichte şi a lui Schopenhauer despre voinţă cu concluziile lor despre înţelegerea lumii şi a modului de viaţă), Jena 1887.

Bineînţeles că aici nu sunt citate numeroasele lucrări apărute cu ocazia Jubileului Fichte din 1862. Amintim aici cel mult cuvântarea lui Trendelenburg (Adolf Trendelenburg, *Pentru amintirea lui J.G. Fichte*. Cuvântare ţinută la 19 mai 1862; Berlin 1862), care conţine puncte de vedere teoretice mai importante.

Rudolf Steiner

ADEVĂR ŞI ŞTIINŢĂ

GA 3

I
PRELIMINARII

Teoria cunoaşterii vrea să fie o cercetare ştiinţifică a ceea ce presupun toate celelalte ştiinţe în mod neverificat: a *cunoaşterii* însăşi. Prin aceasta i se atribuie deja anticipat caracterul de ştiinţă filosofică fundamentală. Căci abia prin ea putem să ne dăm seama de valoarea şi importanţa concepţiilor dobândite prin celelalte ştiinţe. Din acest punct de vedere, ea constituie baza oricărei străduinţi ştiinţifice. Este limpede însă că ea poate să corespundă misiunii ei numai atunci când ❙ în măsura posibilităţilor capacităţii omeneşti de cunoaştere ❙ ea însăşi este fără premisă. Lucrul acesta este acceptat în mod general. Totuşi, la o examinare mai aprofundată a sistemelor epistemologice mai cunoscute, aflăm că deja în punctele de pornire ale cercetării se fac o serie întreagă de prezumţii, care apoi prejudiciază în mod esenţial efectul convingător al expunerilor ulterioare. Şi anume, vom observa că de obicei se fac anumite presupuneri ascunse, deja la punerea problemelor fundamentale ale teoriei cunoaşterii. Dar dacă problematica unei ştiinţe este eronată, atunci din capul locului trebuie să ne îndoim pe drept cuvânt de o rezolvare justă. Istoria ştiinţelor ne învaţă doar că numeroase erori, din cauza cărora suferă epoci întregi, se datorează exclusiv faptului că anumite probleme au fost puse în mod fals. Nu trebuie să mergem până la Fizica lui Aristotel sau până la Ars Magna Lulliana [4], pentru a confirma această propoziţie, ci putem să găsim exemple destule în epoca mai nouă. Numeroasele probleme despre semnificaţia organelor rudimentare la anumite organisme, abia atunci au putut fi puse în mod just, când au fost create condiţiile pentru ele prin descoperirea legii fundamentale biogenetice. Atât timp cât biologia stătea sub influenţa concepţiilor teleologice a fost imposibilă punerea întrebărilor în aşa fel încât să se ajungă la un răspuns satisfăcător. Cât de aventuroase erau, spre exemplu, reprezentările despre misiunea aşa-numitei epifize din creierul omenesc, atât timp cât se punea întrebarea în general despre o asemenea misiune! Abia atunci când s-a căutat clarificarea problemei pe căile anatomiei comparate şi s-a pus întrebarea dacă acest organ nu este numai un rest păstrat la om din forme inferioare de evoluţie, s-a ajuns la un rezultat. Sau, pentru a aduce încă un exemplu, câte modificări au suferit anumite problematici în fizică prin descoperirea echivalentului mecanic al căldurii şi a legii conservării energiei! Pe scurt, succesul cercetărilor ştiinţifice depinde în mod esenţial de faptul dacă suntem în stare să punem problemele în mod just. Chiar dacă teoria cunoaşterii ❙ drept condiţie a tuturor celorlalte ştiinţe ❙ ocupă un loc cu totul deosebit, putem totuşi prevedea că numai atunci va fi posibil un progres rodnic în cercetare, când problemele fundamentale vor fi puse sub formă justă.

Consideraţiile următoare caută în primul rând o astfel de formulare a problemei cunoaşterii, care să justifice în mod sever caracterul teoriei cunoaşterii, drept o ştiinţă complet fără premise. Ele mai vor apoi să arunce o lumină şi asupra raportului teoriei (doctrinei) ştiinţei a lui J. G. Fichte, cu o asemenea ştiinţă fundamentală a filosofiei. Motivul pentru care aducem într-o legătură mai apropiată această misiune tocmai cu încercarea lui Fichte de a crea ştiinţelor o temelie neapărat sigură, va rezulta de la sine în cursul cercetării.

Rudolf Steiner

ADEVĂR ŞI ŞTIINŢĂ

GA 3

II
PROBLEMA FUNDAMENTALĂ A TEORIEI CUNOAŞTERII LA KANT

Kant este denumit în mod obişnuit drept întemeietor al teoriei cunoaşterii, în sensul modern al cuvântului, împotriva acestei păreri s-ar putea obiecta că istoria filosofiei ne demonstrează numeroase cercetări *înainte* de Kant, care trebuie totuşi considerate mai mult decât nişte simpli germeni ai unei asemenea ştiinţe. Astfel, chiar şi Volkelt, în lucrarea sa fundamentală despre teoria cunoaşterii [1] observă că tratarea critică a acestei ştiinţe a început odată cu Locke. Găsim însă interpretări chiar şi la filosofi mai vechi, ba chiar în filosofia greacă, pe care unii caută să le utilizeze în teoria cunoaşteri din prezent între timp, toate problemele care trebuie luate aici în considerare au fost scoase la suprafaţă din adâncuri de Kant, şi în legătură cu el, numeroşi gânditori le-au prelucrat atât de multilateral, încât încercările de rezolvare apărute mai înainte le putem găsi din nou, fie la Kant însuşi, fie la epigonii săi. Dacă este vorba deci despre un studiu pur obiectiv şi nu *istoric* al teoriei cunoaşterii, dacă luăm în considerare numai timpul de când a apărut Kant cu *Critica raţiunii pure*, abia dacă vom putea găsi un fenomen mai important. Ceea ce a avut loc înainte în acest domeniu se repetă din nou în această epocă.

1. Johannes Volkelt, *Experienţă şi gândire. Fundamentare critică a teoriei cunoaşterii*, Hamburg şi Leipzig, 1886, pag.20.

Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii la Kant este următoarea: *cum sunt posibile judecăţi sintetice a priori?* Să analizăm deci această problemă privitor la aspectul ei de a fi fără premisă! Kant ridică această problemă deoarece este de părere că numai atunci putem dobândi o ştiinţă absolut sigură, când suntem în stare să demonstrăm justificarea judecăţilor sintetice a priori. El spune: „în soluţionarea problemei de mai sus este cuprinsă posibilitatea utilizării raţiunii pure la fundamentarea şi dezvoltarea tuturor ştiinţelor care conţin o cunoaştere teoretică a priori despre obiecte.“ [2] şi „De dezlegarea acestei teme depinde în întregime dăinuirea sau prăbuşirea metafizicii şi deci existenţa ei.“ [3]

2. *Critica raţiunii pure*. Editată de Krichmann, Berlin, 1868, pag. 61. La această ediţie se referă paginile citatelor din „Critica raţiunii pure“ şi din „Prolegomena“.
3. Prolegomena §5.

Oare această problemă, aşa cum o pune Kant, este ea fără premisă? Nicidecum, căci ea face să depindă posibilitatea existenţei unui sistem absolut sigur de cunoştinţe de faptul ca acesta să fie clădit numai din judecăţi sintetice şi din acelea care se dobândesc independent de orice experienţă. Kant numeşte judecăţi sintetice acele judecăţi la care noţiunea predicatului adaugă noţiunii subiectului ceva ce se află cu totul în afara acestuia, „deşi stă în legătură cu acesta“ [4] ; în schimb, la judecăţile analitice, predicatul exprimă numai ceva ce (în mod ascuns) e conţinut deja în subiect. Desigur că nu poate fi aici locul să tratăm ingeniozitatea obiecţiilor lui *Johannes Rehmke* [5] , făcute împotriva acestei clasificări. Pentru scopul nostru e suficient să recunoaştem că nu putem dobândi o cunoaştere adevărată decât prin astfel de judecăţi, care adaugă unei noţiuni o a doua, al cărei conţinut, cel puţin *pentru noi*, încă nu a fost cuprins în prima. Dacă vrem să numim, odată cu Kant, această clasă de judecăţi: judecăţi *sintetice*, putem totuşi să acceptăm foarte bine că numai atunci putem să dobândim cunoştinţe sub formă de judecăţi, dacă legătura predicatului cu subiectul este o asemenea legătură sintetică. Altfel stau însă lucrurile cu partea a doua a problemei, care pretinde că aceste judecăţi trebuie dobândite a priori, deci independent de orice experienţă. Este absolut posibil [6] ca asemenea judecăţi nici să nu existe, de fapt. Pentru începutul teoriei cunoaşterii trebuie să conteze, ca un lucru în întregime nesigur, faptul dacă putem ajunge la judecăţi altfel decât prin experienţă, ori numai prin aceasta. Ba chiar, în faţa unei reflecţii nepărtinitoare, o asemenea independenţă pare de la început imposibilă. Căci oricare ar fi obiectul cunoaşterii noastre, el trebuie totuşi să ne întâmpine odată drept trăire directă, individuală, respectiv să devină experienţă. Nici judecăţile matematice nu le dobândim pe vreo altă cale, decât prin aceea că, în anumite cazuri, le trăim în mod individual. Chiar dacă, la fel ca *Otto Liebmann* [7] spre exemplu, le lăsăm pe acestea să fie bazate pe o anumită organizare a conştienţei noastre, lucrurile nu se prezintă altfel. Putem spune atunci cu adevărat: cutare sau cutare propoziţie ar fi în mod necesar valabilă, căci dacă i-am anula adevărul, atunci conştienţa ar fi anulată *odată cu el*: dar totuşi, conţinutul ei de cunoaştere nu l-am putea dobândi decât dacă el este, o dată, o trăire pentru noi, cu totul în acelaşi fel ca un proces în natura exterioară. Conţinutul unei asemenea propoziţii poate să conţină elemente care îi garantează valabilitatea absolută, sau aceasta poate să fie asigurată din alte motive: eu nu pot să intru în posesia acestei valabilităţi decât dacă ea mă întâmpină o dată ca experienţă. Acesta este un lucru la care trebuie să chibzuim.

4. *Critica raţiunii pure*, pag. 53.
5. *Lumea ca percepţie şi noţiune*, pag. 161.
6. Desigur că aici avem în vedere simpla *posibilitate de gândire.*
7. *Pentru analiza realităţii. Gânduri şi fapte*

A doua obiecţie constă în faptul că la începutul cercetărilor de teorie a cunoaşterii nu ne este nicidecum îngăduit să afirmăm că din experienţă nu ar putea izvorî deloc cunoştinţe care să fie absolut valabile. Fără îndoială ne putem foarte bine imagina că însăşi experienţa ne-ar prezenta o indicaţie prin care siguranţa cunoştinţelor dobândite de ea ar fi garantată.

Astfel, în modul cum pune Kant problema se află două prezumţii: prima, că în afară de experienţă trebuie să mai avem încă o cale pentru a ajunge la cunoştinţe, şi, a doua, că orice cunoştinţă bazată pe experienţă nu ar putea să aibă decât o valabilitate condiţionată. Că aceste propoziţii au nevoie de o verificare, că ele pot fi puse la îndoială, despre acest lucru Kant nu este deloc conştient. El le preia pur şi simplu drept prejudecăţi din filosofia dogmatică şi le pune la baza cercetărilor sale critice. Filosofia dogmatică le presupune valabile şi le aplică pur şi simplu, pentru a ajunge la cunoaşterea corespunzătoare lor; Kant le presupune valabile şi se întreabă doar: în ce condiţii pot fi acestea valabile? Dar dacă ele, în general, nu sunt valabile? Atunci, edificiului teoretic kantian îi lipseşte orice fundament.

Tot ce expune Kant în cele cinci paragrafe, care preced formularea problemei sale fundamentale, este încercarea de a dovedi că judecăţile

matematice sunt sintetice [8]. Dar tocmai cele două prezumţii indicate de noi rămân în continuare drept prejudecăţi ştiinţifice, în Introducere II la «Critica raţiunii pure», el scrie: „Experienţa ne învaţă într-adevăr, că ceva e făcut aşa ori aşa, dar nu că el ar putea fi altfel" şi: „Experienţa nu dă niciodată judecăţilor ei o generalitate adevărată sau strictă, ci numai o generalitate presupusă şi comparativă (prin inducţie)", în «Prolegomena», paragraful I găsim următoarele: „Mai întâi, în ceea ce priveşte *izvoarele* unei cunoaşteri metafizice, deja în noţiunile ei se află faptul că ele nu pot fi empirice. Principiile ei (cărora nu le aparţin numai axiomele, ci şi noţiunile ei fundamentale) nu trebuie luate deci niciodată din experienţă, căci ea nu trebuie să fie o cunoaştere fizică, ci metafizică, deci o cunoaştere ce se află dincolo de experienţă", în sfârşit, în «Critica raţiunii pure», Kant spune (pag. 58): „în primul rând trebuie să observăm că axiomele matematice propriu-zise sunt întotdeauna judecăţi a priori şi nu empirice, pentru că ele aduc cu sine o necesitate, care nu poate fi preluată din experienţă. Dacă însă nu se recunoaşte acest lucru, foarte bine, îmi rezum axioma la matematica pură, al cărei concept aduce deja cu sine faptul că ea nu conţine o cunoaştere empirică, ci numai o cunoaştere pur apriorică". Putem deschide „Critica raţiunii pure" oriunde vrem şi vom găsi că toate cercetările din ea au fost făcute sub prezumţia acestor axiome dogmatice. *Cohen* [9] şi *Stadler* [10] încearcă să dovedească faptul că Immanuel Kant ar fi demonstrat natura aprioricâ a axiomelor matematice şi a ştiinţelor pure ale naturii. Dar tot ce se încearcă în „Critică" poate fi cuprins în următoarele: deoarece matematica şi ştiinţele pure ale naturii sunt ştiinţe apriorice, forma oricărei experienţe trebuie să se bazeze în subiect. Mai rămâne deci doar materialul senzaţiilor care este dat în mod empiric. Acesta va fi ordonat prin formele ce există în afectivitate, în sisteme ale experienţei. Adevărurile formale ale teoriilor apriorice au sens şi semnificaţie numai ca principii ordonatoare pentru materialul senzaţiilor, ele dau posibilitatea experienţei, dar nu o depăşesc pe aceasta. Aceste adevăruri formale sunt judecăţile sintetice apriori care, deci, fiind condiţii ale tuturor experienţelor posibile, trebuie să se extindă tot atât de mult ca acestea înseşi. Prin urmare, „Critica raţiunii pure" nu dovedeşte deloc apriorismul matematicii şi al ştiinţelor pure ale naturii, ci determină doar domeniul lor de valabilitate, cu *premisa* ca adevărurile lor să fie dobândite independent de experienţă. Mai mult, Kant consideră atât de puţin necesară o dovadă a acestui apriorism, încât el pur şi simplu exclude acea parte a matematicii unde acesta, (vezi mai sus pe pagină) chiar şi conform părerii lui, ar putea fi pusă la îndoială, şi se limitează numai asupra acelei părţi despre care el crede că poate să o deducă din conceptul pur. Şi Johannes Volkelt găseşte că Immanuel Kant porneşte de la prezumţia evidentă, că există în mod real o cunoaştere generală şi necesară. El mai spune despre aceasta în continuare: „Această prezumţie, pe care *Kant* în mod evident n-a verificat-o niciodată, este în contradicţie cu epistemologia critică în aşa măsură încât trebuie să ne punem serios întrebarea dacă ne este îngăduit să considerăm «Critica raţiunii pure» drept o epistemologie critică". Ce-i drept, Volkelt constată că la această întrebare, din motive bine întemeiate, se poate răspunde afirmativ, dar totuşi, „ţinuta critică a epistemologiei *kantiene*, prin acea prezumţie dogmatică, este deranjată în mod pregnant".[11]

8. O încercare, care, chiar dacă nu este total respinsă prin obiecţiile lui Rob. Zimmermann [5], «Über Kants mathematisches Vorurteil und dessen Folgen» (Despre prejudecata matematică a lui Kant şi urmările ei), ▌este totuşi mult pusă la îndoială.
9. Choen, *Teoria experienţei la Kant*, pag. 90.
10. Stadler, *Principii fundamentale ale teoriei cunoaşterii în filosofia lui Kant*, pag. 76.
11. Volkelt, *Experienţă şi gândire*, pag. 21.

Pe scurt, şi Volkelt constată că „Critica raţiunii pure" nu este deloc o teorie a cunoaşterii fără premise.

Concepţia noastră referitoare la împrejurarea că Immanuel Kant pune la începutul dezbaterilor sale valabilitatea apriorică a matematicii pure şi a teoriei pure asupra naturii drept *premisă*, coincide în esenţă şi cu aceea a lui O. Liebmann, cu a lui Holder, cu a lui Windelband, cu a lui Uberweg, cu a lui Hartmann [12] şi cu a lui Kuno Fischer [13].

12. Liebmann, *Asupra analizei realităţii*, pag. 211 ş.u., Holder, Prezentarea teoriei Kantiene a cunoaşterii, pag. 14; Windelband, *Despre diferitele faze a teoriei Kantiene despre lucrul în sine*, pag. 239; Oberweg, *Sistemul logicii*, pag. 380; Hartmann, *Fundamentare critică a realismului transcendental*, pp. 142-172.
13. *Istoria filosofici mai noi*, voi. V, pag. 60. Referitor la Kuno Fischer, Volkelt greşeşte (Epistemologia lui Kant, pag. 198 ▌observaţie) când spune că: „din expunerea lui K. Fischer nu rezultă în mod limpede dacă, după părerea sa, Kant presupunea numai realitatea psihologică a judecăţilor generale şi necesare sau presupunea, *în* acelaşi timp, valabilitatea şi legitimitatea obiectivă a acestora". Căci, în locul arătat, Fischer spune că dificultatea principală a „Criticii raţiunii pure ar trebui să o căutăm în faptul că argumentele ei fundamentale depind de anumite premise pe care trebuie să le acceptăm, pentru ca să fie convingătoare cele ce urmează". Aceste premise sunt, şi pentru Fischer, împrejurarea că se stabileşte „mai întâi faptul cunoaşterii" şi apoi, prin analiză, se află capacităţile de cunoaştere, pornind de la care, „se explică, chiar din ele, acest fapt".

Că noi avem într-adevăr cunoştinţe, care sunt independente de orice experienţă, şi că ultimele nu ne oferă decât înţelegeri de generalitate comparativă, le-am putea admite numai ca propoziţii consecutive ale altor judecăţi. Aceste afirmaţii ar trebui neapărat să fie precedate de o cercetare asupra esenţei experienţei şi de una asupra esenţei cunoaşterii noastre. Din prima cercetare, ar putea să rezulte prima propoziţie, din ultima, a doua propoziţie de mai sus.

Obiecţiilor noastre referitoare la critica raţiunii li s-ar putea replica următoarele: s-ar putea spune că totuşi oricare teorie a cunoaşterii ar trebui mai întâi să-l ducă pe cititor acolo unde poate fi găsit punctul de pornire fără premize. Căci ceea ce posedăm noi într-un moment oarecare al vieţii noastre, drept cunoştinţe, s-a îndepărtat mult de acest punct de pornire, şi trebuie să fim recălăuziţi la el în mod artificial. De fapt, un asemenea acord pur didactic asupra începutului ştiinţei sale, reprezintă o necesitate pentru orice teoretician al cunoaşterii. Acest acord trebuie în orice caz, să se limiteze la a arăta în ce măsură începutul cunoaşterii, despre care e vorba, este cu adevărat ca atare; el, ar trebui să decurgă în propoziţii pur analitice, de la sine înţelese şi să nu facă nici un fel de afirmaţii cu adevărat semnificative (pline de conţinut), care să influenţeze conţinutul dezbaterilor următoare, aşa cum e cazul lui Kant. Teoreticianul cunoaşterii mai are datoria de a arăta că începutul acceptat de el este într-adevăr fără premisă. Dar toate acestea nu au nimic de-a face cu esenţa însăşi a acestui început, ele stau cu totul în afara acestuia, nu spun nimic despre el. Şi la începutul predării matematicii trebuie să mă ostenesc să-l conving pe elev despre caracterul axiomatic al anumitor adevăruri. Dar nimeni nu va dori să afirme că, în acest fel, *conţinutul* axiomelor a devenit dependent de consideraţiile făcute înainte [14]. Exact în acelaşi mod teoreticianul cunoaşterii ar trebui să arate în observaţiile sale introductive calea pe care se poate ajunge la un început fără premise; însă conţinutul propriu-zis al acestui început trebuie să fie independent de aceste consideraţii. De o asemenea introducere în teoria cunoaşterii însă este, în orice caz, foarte departe acela care, ca şi Kant, îşi prezintă de la început afirmaţiile ca având un caracter cu totul precis, dogmatic.

14. Măsura în care procedăm în acelaşi mod cu consideraţiile noaste epistemologice o arătăm în cap. IV – Puncte de pornire ale teoriei cunoaşterii.

Rudolf Steiner

ADEVĂR ŞI ŞTIINŢĂ

GA 3

III
TEORIEA CUNOAŞTERII LA KANT

De modul greşit al lui Kant de a pune problemele au fost mai mult sau mai puţin influenţaţi toţi urmaşii lui epistemologi. La Kant, ca un *rezultat* al apriorismului său, apare concepţia că toate obiectele date nouă ar fi *reprezentările* noastre. De atunci, această concepţie a devenit teză fundamentală şi premiză a aproape tuturor sistemelor de teorii ale cunoaşterii. Ceea ce stă mai întâi şi în mod direct în faţa noastră ca un lucru sigur este exclusiv teza că avem cunoştinţă despre reprezentările noastre; aceasta a devenit o convingere a filosofilor, aproape general valabilă. *G. E. Schulze* afirma deja în 1792, în „Aenesidemus"-ul lui, că toate cunoştinţele noastre ar fi simple reprezentări, şi că noi nu putem să ni le depăşim niciodată. *Schopenhauer* susţine, cu patosul lui filosofic caracteristic, părerea că rezultatul durabil al filosofiei kantiene este exprimat în fraza: lumea este „reprezentarea mea". *Ed. v. Hartmann* socoteşte această teză atât de indiscutabilă încât în lucrarea sa, „Fundamentarea critică a realismului transcendental", nu presupune decât asemenea cititori care s-au eliberat în mod critic de identificarea naivă a imaginii lor de-percepţie cu lucrurile în sine şi au ajuns la evidenţa *heterogenităţii absolute* a unui obiect dat al contemplării prin actul de reprezentare, drept conţinut ideal-subiectiv al conştienţei, şi a lucrului ce constă în sine şi pentru sine, independent de actul de reprezentare şi de forma de conştienţă, respectiv asemenea cititori care sunt pătrunşi de convingerea că totalitatea a ceea ce ne este dat în mod direct, ar fi *reprezentări* [1]. în ultima sa publicaţie de teoria cunoaşterii [6], Hartmann mai caută încă să argumenteze această părere. Cum trebuie să se situeze o teorie a cunoaşterii liberă de prejudecăţi faţă de o asemenea argumentare îl vor arăta-o consideraţiile noastre următoare. *Otto Liebmann* declară sacrosanctă pentru orice doctrină a cunoaşterii, teza fundamentală supremă: „Conştienţa nu se poate depăşi pe sine însăşi" [2]. *Volkelt* a denumit *principiul pozitivist al cunoaşterii* judecata că primul adevăr, cel mai direct, ar fi următorul: „întreaga noastră cunoaştere se extinde la început doar până la reprezentările noastre", iar el consideră „eminamente critică" numai acea teorie a cunoaşterii, care „pune acest principiu la începutul filosofării, drept unicul principiu stabilit în mod sigur şi apoi îl străbate în mod consecvent cu gândirea" [3]. La alţi filosofi regăsim alte afirmaţii aşezate la începutul teoriei cunoaşterii, spre exemplu aceea că problema propriu-zisă a cunoaşterii ar consta în întrebarea despre raportul dintre gândire şi existenţă şi despre posibilitatea unei intermedieri dintre ele [4]; sau şi în aceea: cum devine conştient ceea ce este (Rehmke) etc. *Kirchmann* porneşte de la două axiome epistemologice: „lucrul perceput este" şi „contradicţia nu este" [5]. După *E.L. Fischer* cunoaşterea constă în cunoştinţa despre un *ceva faptic, real* [6] ❙ şi nu verifică această dogmă la fel ca *Göring* care afirmă un lucru asemănător: „A cunoaşte înseamnă întotdeauna a cunoaşte ceva ce este, acesta este un fapt pe care nu-l poate nega nici scepticismul nici criticismul kantian şi nici idealismul" [7]. Ultimii doi decretează pur şi simplu: aceasta este cunoaşterea, fără să pună întrebarea cu ce drept se poate petrece acest lucru.

1. Hartmann, *Fundamentare critică a realismului transcendental*, Introducere, pag. 10.
2. Liebmann, *Despre analiza realităţii*, pag. 28 ş.u.
3. Volkelt, *Epistemologia kantiană*, § l.
4. Dorner, *Cunoaşterea omenească.*
5. Kirchmann, *Teoria cunoaşterii*, pag. 68.
6. E.L. Fischer, *Probleme fundamentale ale teoriei cunoaşterii*, pag. 385.
7. Göring, *Sistemul filosofici critice*. Partea L, pag. 257.

Chiar dacă aceste diferite afirmaţii ar fi juste sau ar duce la o problematică justă, ele nu pot fi nicidecum puse în dezbatere la începutul teoriei cunoaşterii. *Căci ele se găsesc deja* „înlăuntrul" *domeniului cunoaşterii drept păreri cu totul precise*. Dacă spun: cunoaşterea mea se extinde la început numai până la reprezentările mele, aceasta este totuşi o judecată cu totul precisă a cunoaşterii. Prin această propoziţie eu adaug lumii date mie un predicat, şi anume, existenţa sub forma de reprezentare. Dar de unde pot şti eu, *înainte de orice cunoaştere*, că lucrurile date mie sunt *reprezentări*?

Despre justeţea afirmaţiei că această propoziţie nu este îngăduit să fie pusă la începutul teoriei cunoaşterii, ne vom convinge cel mai bine dacă urmărim calea pe care trebuie să o ia spiritul omenesc pentru a ajunge la ea. Propoziţia de mai sus a devenit aproape o parte componentă a întregii conştienţe ştiinţifice moderne. Raţionamentele care au determinat această conştienţă s-o accepte se găsesc exprimate sistematic, aproape în mod desăvârşit, în prima secţiune a lucrării lui Ed. v. Hartmann: „Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii". Cele prezentate în această lucrare ne pot servi, prin urmare, ca fir călăuzitor, dacă ne luăm asupra noastră sarcina de a considera toate motivele ce pot să conducă la acea presupunere.

Motivele sunt fizice, psiho-fizice, fiziologice şi propriu-zis filosofice.

Fizicianul, prin observarea acelor fenomene care au loc în mediul înconjurător, ajunge la presupunerea că dacă avem spre exemplu o senzaţie sonoră, în fenomenele din jur nu ar exista nimic care să aibă chiar şi o foarte îndepărtată asemănare cu ceea ce percepem noi în mod direct ca sunet. Afară, în spaţiul înconjurător, nu se pot găsi decât vibraţiile longitudinale ale corpurilor şi ale aerului. De aici se deduce că ceea ce numim în viaţa obişnuită sunet sau ton, nu ar fi decât o reacţie subiectivă a organismului nostru faţă de acele mişcări ondulatorii. Tot aşa se constată că lumina, culoarea sau căldura nu sunt decât ceva pur subiectiv. Fenomenele de dispersare a culorilor, de refracţie, interferenţă şi polarizare ne arată că mai sus pomenitele calităţile senzitive corespund în spaţiul exterior, anumitor vibraţii transversale pe care ne simţim îndemnaţi să le atribuim parţial corpurilor, parţial unui fluid extrem de fin şi elastic: eterul, în continuare, fizicianul, datorită unor fenomene din lumea corpurilor, se vede obligat să renunţe la credinţa în continuitatea în spaţiu a obiectelor şi să o atribuie unor sisteme de particule foarte mici (molecule, atomi) a căror mărime în raport cu distanţele dintre ele sunt incomensurabil mai mici. De aici se conchide că orice acţiune reciprocă a corpurilor ar avea loc prin intermediul spaţiului vid, şi astfel ar exista o adevărată actio in distans (acţiune la distanţă). Fizica se consideră îndreptăţită să accepte că acţiunea corpurilor asupra simţului nostru tactil şi caloric nu ar avea loc prin atingere directă, pentru că întotdeauna ar trebui să existe o anumită distanţă, chiar şi mică, între locul în care pielea atinge corpul şi

acesta din urmă. De aici ar rezulta că ceea ce simţim, spre exemplu, drept duritate sau căldură a corpurilor, nu ar fi decât reacţiile organelor terminale ale nervilor noştri tactili şi calorici faţă de *forţele moleculare* ale corpurilor, care acţionează prin spaţiul vid.

Acestor consideraţii ale fizicienilor li se mai adaugă, drept completare, cele ale psiho-fizicienilor, care îşi găsesc exprimarea în teoria despre energia specifică a simţurilor. *J. Müller* a arătat că fiecare simţ [7] nu poate fi afectat decât în modul caracteristic lui, determinat prin organizarea sa, şi că el reacţionează întotdeauna în acelaşi fel, indiferent de impresia care s-ar exercita asupra lui. Dacă excităm nervul optic, avem senzaţia luminii, indiferent dacă asupra nervului acţionează o presiune, curent electric sau lumină. Pe de altă parte, aceleaşi procese exterioare creează senzaţii cu totul diferite, după cum sunt percepute de un simţ sau altul. De aici s-a tras concluzia că în lumea exterioară nu ar exista decât *un* singur gen de procese, şi anume mişcări, şi că diversitatea lumii percepute de noi ar fi, în esenţă, o reacţie a simţurilor noastre faţă de aceste procese. Conform acestei păreri noi nu percepem lumea exterioară ca atare, ci numai senzaţiile subiective declanşate de ea în noi.

Consideraţiilor fizicii li se mai adaugă şi acelea ale fiziologiei. Aceasta urmăreşte fenomenele care se desfăşoară în afara organismului nostru, care corespund percepţiilor; ea caută să cerceteze procesele care au loc în corpul omului în timp ce în noi se declanşează o anumită calitate senzorială. Fiziologia ne învaţă că epiderma este cu totul insensibilă faţă de excitaţiile lumii exterioare. Astfel, spre exemplu, pentru ca organele terminale ale nervilor noştri tactili să fie afectate de acţiunile lumii exterioare, procesul vibratoriu, care se află în afara corpului nostru, trebuie mai întâi să fie condus prin epidermă, în ce priveşte simţul auditiv şi vizual, procesul vibratoriu exterior va fi, în afară de aceasta, transformat prin intermediul unei serii de organe aflate în organele (instrumentele) de simţ, înainte ca să ajungă la nerv. Această afectare a organelor terminale trebuie deci urmărită prin nerv până la organul central, şi abia aici poate avea loc ceea ce creează senzaţia, pe baza unor procese pur mecanice în creier. Este limpede că prin aceste transformări pe care le suferă excitaţia, care se exercită asupra organelor senzoriale, aceasta se transformă atât de mult încât trebuie să dispară orice urmă de asemănare între prima impresie asupra simţurilor şi senzaţia ce apare la urmă în conştienţă. *Hartmann* exprimă rezultatul acestor reflexiuni prin următoarele cuvinte: „Acest conţinut al conştienţei constă iniţial din senzaţii [8], cu care sufletul reacţionează în mod reflectoric asupra stărilor de mişcare ale centrului său cerebral superior, care senzaţii însă nu au nici cea mai mică asemănare cu stările de mişcare moleculară, prin care ele sunt declanşate".

Acela care duce până la capăt acest raţionament, trebuie să admită că, dacă el este just, atunci în conţinutul conştienţei noastre nu ar fi nici cel mai mic rest din ceea ce se poate numi existenţă exterioară.

Obiecţiilor fizice şi fiziologice împotriva aşa-numitului „realism naiv", Hartmann le mai adaugă unele, pe care el le numeşte, în adevăratul sens, filosofice. La o examinare logică a primelor două obiecţii, observăm că, de fapt, numai atunci putem ajunge la rezultatele arătate, când pornim de la existenţa şi raportul lucrurilor exterioare, aşa cum le consideră conştienţa obişnuită naivă, şi apoi cercetăm cum poate această lume exterioară să ajungă, prin organizarea noastră, în conştienţa noastră. Am văzut că orice urmă a unei asemenea lumi exterioare se pierde pe drumul de la impresia senzorială până la intrarea ei în conştienţă, iar în ultima nu mai rămâne nimic, decât reprezentările noastre. Deci trebuie să acceptăm că acea imagine a lumii exterioare, pe care o avem în realitate, este clădită de suflet pe baza materialului senzaţiilor. La început construim din senzaţiile simţului vizual şi tactil o imagine spaţială despre lume, în care se inserează apoi senzaţiile celorlalte simţuri. Dacă suntem constrânşi să gândim în interdependenţe un anumit complex de senzaţii, ajungem la noţiunea substanţei, pe care o considerăm purtătoarea unui asemenea complex. Dacă observăm apoi, că la o substanţă anumite calităţi sesizate dispar şi apar altele noi, atunci atribuim aceasta unui schimb din lumea fenomenelor, reglementat prin legea cauzalităţii. Astfel, conform acestei concepţii, întreaga noastră imagine despre lume se compune dintr-un conţinut subiectiv de senzaţii, care este ordonat prin activitatea proprie a sufletului. Hartmann spune: „Cele percepute de subiect sunt deci întotdeauna numai modificările propriilor lui stări psihice şi nimic altceva".[8]

8. *Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii*, pag. 37.

Să ne punem acum întrebarea: cum ajungem la o asemenea convingere? Scheletul raţionamentului prezentat este următorul: dacă există o lume exterioară, atunci ea nu va fi percepută de noi ca atare, ci ea este transformată, prin organizarea noastră, într-o lume de reprezentări. Aici avem de-a face cu o presupunere care, urmată în mod consecvent, se anulează pe sine însăşi. Este oare însă acest raţionament apt de a întemeia vreo convingere? Avem oare dreptul de a considera imaginea dată nouă despre lume drept un conţinut subiectiv de reprezentări, datorită faptului că acceptarea conştienţei naive, gândită în mod strict, ne duce la această părere? Scopul nostru este totuşi de a dovedi că însăşi această acceptare este nevalabilă, în acest caz ar trebui să fie posibil, ca atunci când o afirmaţie se dovedeşte falsă, rezultatul la care ajunge ea să fie just. Da, acest lucru poate oricum apare undeva; dar atunci rezultatul nu poate fi considerat niciodată a fi demonstrat dintr-o asemenea afirmaţie.

Concepţia care acceptă realitatea imaginii date nouă despre lume în mod direct, ca ceva despre care nu mai trebuie să ne îndoim, ca ceva de la sine înţeles, se numeşte, de obicei, realism naiv. Concepţia opusă acesteia, care consideră această imagine despre lume doar un conţinut al conştienţei noastre, se numeşte idealism transcendental. Putem astfel să cuprindem rezultatul consideraţiilor anterioare şi în următoarele cuvinte: *idealismul transcendental îşi dovedeşte justeţea operând cu mijloacele realismului naiv, pe care caută să-l combată*. Dacă realismul naiv este fals, idealismul transcendental este justificat; dar falsitatea este dovedită numai cu ajutorul concepţiei false însăşi. Aceluia care îşi dă seama de aceasta, nu-i mai rămâne nimic altceva de făcut decât să abandoneze calea ce a fost abordată aici pentru a ajunge la o concepţie despre lume, şi de a merge pe altă cale. Dar oare acest lucru trebuie să aibă loc prin încercări, la noroc, până când nimerim întâmplător bine? Ed. v. Hartmann este tocmai de această părere, atunci când crede că el şi-a demonstrat valabilitatea punctului său de vedere epistemologic prin faptul că acesta explică fenomenele lumii, pe când celelalte nu o fac. Conform părerii acestui gânditor, diferitele concepţii despre lume întreprind un fel de luptă pentru existenţă, iar aceea care se confirmă în această luptă cel mai bine, va fi până la urmă acceptată ca învingătoare. Dar un asemenea procedeu ni se pare inadmisibil, pentru că s-ar putea foarte bine să existe mai multe ipoteze, care să ne ducă *la fel* de satisfăcător la explicarea fenomenelor lumii. De aceea, preferăm să rămânem la raţionamentul de mai sus, referitor la combaterea realismului naiv, şi să căutăm unde se află de fapt imperfecţiunea lui. Realismul naiv este totuşi acea concepţie de la care pornesc toţi oamenii. Chiar din acest motiv este recomandabil să începem corectura de la ea. Apoi, când ne-am dat seama de ce trebuie să fie imperfectă, vom fi călăuziţi cu o siguranţă complet diferită, pe o cale justă, altfel decât dacă am fi căutat, pur şi simplu la noroc, o asemenea cale.

Subiectivismul schiţat mai sus se bazează pe o prelucrare *gânditoare* a anumitor fapte. El presupune deci că pornind de la premiză reală se pot dobândi convingeri juste, printr-o gândire consecventă (combinare logică a anumitor observaţii). *Dreptul* însă pentru o asemenea aplicare a gândirii noastre nu este verificat în cazul adoptării acestui punct de vedere. Şi în aceasta constă slăbiciunea sa. în timp ce realismul naiv porneşte de la acceptarea neverificată, că conţinutul experienţei perceput de noi ar avea o realitate obiectivă, punctul de vedere caracterizat porneşte de la convingerea, la fel, neverificată, că am putea ajunge, prin aplicarea gândirii, la convingeri justificate ştiinţific, în opoziţie cu realismul naiv am putea numi acest punct de vedere raţionalism naiv. Pentru a justifica această terminologie, am dori să includem aici o scurtă observaţie despre noţiunea „naivului". *A. Döring* caută să determine mai îndeaproape această noţiune în .lucrarea sa: „Despre noţiunea realismului naiv" [9]. El spune: „Noţiunea naivităţii, pe scara reflexiunii despre propria comportare, reprezintă oarecum

punctul zero. Naivitatea, din punctul de vedere al conţinutului, poate foarte bine să nimerească ceea ce este just, căci ea, de fapt, e lipsită de reflecţie, şi tocmai din această pricină, este lipsită de critică sau necritică, ...dar această lipsă a reflecţiunii şi a criticii exclude doar siguranţa obiectivă a ceea ce este just; ea include, cuprinde în sine posibilitatea şi pericolul erorii, dar nicidecum necesitatea acesteia. Există o naivitate a simţirii şi a voinţei, la fel ca una a reprezentării şi gândirii, în sensul cel mai larg al ultimelor cuvinte, şi există, mai departe, o naivitate a exteriorizării acestor stări interioare, în opoziţie cu represiunea sau modificările lor, provocate prin considerente şi prin reflecţie. Naivitatea, cel puţin în mod conştient, nu este influenţată de elementele introduse, învăţate şi prescrise; ... ea este, în toate domeniile, ceea ce exprimă cuvântul nativus (natural, înnăscut, n. t.), inconştientul, impulsivul, instinctivul şi demonicul". Pornind de la aceste propoziţii, vrem totuşi să concepem noţiunea naivului ceva mai precis, în orice activitate pe care o săvârşim, trebuie luate în considerare două aspecte: activitatea însăşi şi cunoaşterea legităţilor acesteia. Putem să ne cufundăm cu totul în prima, fără să ne întrebăm despre a doua. în acest caz se află artistul, care nu-şi cunoaşte legile creaţiei sub o formă reflexivă, ci o *exersează* conform sentimentului, conform simţirii. Pe acesta îl numim naiv. Dar există un gen de auto-observaţie care se întreabă despre legitatea propriei sale făptuiri, şi care înlocuieşte naivitatea tocmai descrisă cu conştienţa că ea ştie exact importanţa şi justificarea a ceea ce săvârşeşte. Pe aceasta vrem s-o numim *critică*. Credem că astfel am găsit cel mai bine sensul acestei noţiuni care s-a încetăţenit în filosofic de la Kant începând, cu o conştienţă mai mult sau mai puţin clară, în consecinţă, reflexiunea critică este contrariul naivităţii. Denumim *critică* acea comportare care pune stăpânire pe legile propriei sale activităţi, pentru a cunoaşte siguranţa şi limitele ei. Teoria cunoaşterii nu poate fi decât o ştiinţă critică. Obiectul ei este o faptă eminamente subiectivă a omului: *cunoaşterea*, iar ceea ce vrea ea să prezinte este *legitatea cunoaşterii*. Din această ştiinţă deci trebuie exclusă orice naivitate. Ea trebuie să-şi vadă tăria tocmai în faptul că săvârşeşte lucrul pe care multe personalităţi orientate spre viaţa practică se laudă că nu l-au făcut niciodată, şi anume „gândirea despre gândire".

9. *Caiete filosofice*, vol. XXVI, Heidelberg 1890, pag. 390.

Rudolf Steiner

ADEVĂR ŞI ŞTIINŢĂ

GA 3

IV
PUNCTELE DE PORNIRE ALE TEORIEI CUNOAŞTERII

Conform tuturor celor arătate, la începutul cercetărilor de teorie a cunoaşterii trebuie respins ceea ce aparţine deja domeniului însuşi al cunoaşterii. Cunoaşterea este ceva adus în realizare de către om, ceva ce a luat naştere prin activitatea sa. Dacă teoria cunoaşterii trebuie să se extindă ▮ explicând cu adevărat ▮ asupra *întregului* domeniu al cunoaşterii, atunci ea trebuie să ia drept punct de plecare ceva ce este cu totul neatins de activitatea de cunoaştere, ceva de la care aceasta îşi primeşte mai degrabă, ea însăşi întâi, impulsul. Acel ceva cu ce trebuie început stă în *afara* cunoaşterii, el însuşi nu poate fi o cunoaştere. Dar noi trebuie să-l căutăm *nemijlocit înaintea* cunoaşterii, aşa încât următorul pas pe care omul îl întreprinde pornind de la el, este o activitate *de cunoaştere*. Modul cum acest prim absolut trebuie determinat, trebuie să fie de aşa natură încât în el să nu se infiltreze nimic ce ar proveni deja dintr-o cunoaştere.

Un asemenea început însă nu poate fi făcut decât cu *imaginea lumii dată în mod nemijlocit*, respectiv, cu acea imagine a lumii care se află în faţa omului, înainte ca el să o fi supus în vreun fel oarecare procesului de cunoaştere, înainte ca el să fi făcut despre ea chiar cea mai mică afirmaţie, înainte ca el să fi întreprins asupra ei chiar şi cea mai mică determinare gânditoare. Ceea ce ne întâmpină, şi ceea ce întâmpinăm, această imagine a lumii incoerentă şi totuşi încă nediferenţiată în particularităţi individuale [10], în care nimic nu pare diferit unul de altul, nimic nu se referă unul la altul, nimic nu pare determinat printr-un altul: aceasta este ceea ce ne este dat direct. Pe această treaptă a existenţei ▮ dacă ne este îngăduit să ne folosim de această expresie ▮ nici un obiect, nici o întâmplare nu este mai important decât altul, respectiv mai importantă decât alta. Cel mai rudimentar organ al animalului, care pentru o treaptă ulterioară de existenţă, deja luminată prin cunoaştere, poate că nu are nici o importanţă pentru evoluţie şi viaţă, stă în faţa atenţiei noastre cu aceeaşi pretenţie, ca şi partea cea mai nobilă, mai necesară a organismului, *înaintea* oricărei activităţi de cunoaştere, în imaginea lumii nu se prezintă nimic drept substanţă, nimic drept accidental, nimic drept cauză sau efect; contrastele dintre materie şi spirit, dintre trup şi suflet, încă nu sunt create. Dar, de imaginea lumii stabilită pe această treaptă trebuie să menţinem la distanţă chiar şi orice alt predicat. Ea nu poate fi concepută nici ca realitate şi nici ca aparenţă, nici ca subiectivă şi nici ca obiectivă, nici ca întâmplătoare şi nici ca necesară; pe această treaptă nu se poate hotărî deloc dacă ea este „lucru în sine" sau simplă reprezentare. Căci am văzut deja că nu ne este îngăduit să punem în fruntea teoriei cunoaşterii cunoştinţele fizicii şi ale fiziologiei care duc la subordonarea imaginii lumii date sub una din categoriile de mai sus.

1. Diferenţierea particularităţilor individuale din imaginea dată a lumii cu totul nediferenţiată este deja un act de activitate gânditoare.

Dacă ar fi creată dintr-odată, din nimic, o fiinţă cu o inteligenţă omenească deplin dezvoltată, şi ea ar întâmpina lumea, atunci *prima* impresie pe care lumea ar face-o asupra simţurilor şi gândirii sale, ar fi ceea ce numim imagine a lumii dată în mod nemijlocit. Intr-adevăr, această lume nu se află sub această formă în faţa omului, în nici o clipă a vieţii sale; în evoluţia omului nu există nicăieri o graniţă între dăruirea pură, pasivă către lumea dată nemijlocit şi între cunoaşterea gânditoare a acesteia. Această împrejurare ar putea trezi o bănuială faţă de poziţia noastră cu privire la începutul teoriei cunoaşterii. Astfel, spre exemplu, Ed. v. Hartmann spune: „Nu întrebăm care ar fi conţinutul conştienţei copilului care se trezeşte la conştienţă sau a animalului care stă pe treapta cea mai de jos a fiinţelor vii, căci despre acestea omul ce filozofează nu are nici o experienţă, iar concluziile prin care el caută să reconstruiască conţinutul de conştienţă al acestor trepte primitive biogenetice sau ontogenetice, trebuie totuşi să se bazeze pe experienţa sa personală. Deci trebuie mai întâi să stabilim care ar fi conţinutul prezent al conştienţei omului care filozofează, atunci când se află la începutul reflecţiei filosofice" [11]. Faţă de acestea trebuie să obiectăm că imaginea lumii, pe care o avem la începutul reflecţiei filosofice, poartă deja predicate care sunt mijlocite numai prin cunoaştere. Pe acestea nu ne este îngăduit să le acceptăm necritic, ci ele trebuie scoase la iveală cu grijă din imaginea lumii, pentru ca ea să apară cu totul purificată de orice adaos introdus prin cunoaştere. Contururile a ceea ce este dat şi ceea ce este cunoscut nu vor coincide niciodată, în nici o clipă a evoluţiei omeneşti, iar graniţa trebuie trasată în mod *artificial*. Acest lucru însă poate fi făcut pe orice treaptă a evoluţiei, cu condiţia numai ca sciziunea între ceea ce ne întâmpină înainte de cunoaşterea fără determinare gânditoare, şi ceea ce facem din imaginea lumii după această determinare, să fie făcută în mod just.

2. *Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii*, pag. 1.

Acum însă ni se poate reproşa că noi, pentru a separa pretinsa imagine nemijlocită a lumii de prelucrarea conceptuală adăugată de către om, am îngrămădit deja o serie întreagă de determinări ale gândirii. Faţă de aceasta însă trebuie să spunem următoarele: ceea ce am adus drept gânduri, nu vrea nicidecum să caracterizeze respectiva imagine despre lume, nu vrea să indice nici o însuşire a ei, în general nu vrea să exprime nimic despre ea, ci vrea să orienteze în aşa fel considerarea noastră, încât ea să fie dusă până la acea limită unde cunoaşterea îşi vede plasat începutul ei. De aceea nu poate fi nicăieri vorba despre adevăr sau eroare, despre justeţea sau nejustesteţea acelor considerări care premerg, conform concepţiei noastre, clipei în care stăm la începutul teoriei cunoaşterii. Acestea au doar misiunea de a ne călăuzi, *conform scopului*, la acest început. Nici unul dintre cei care sunt pe cale de a se ocupa cu problemele teoriei cunoaşterii, nu se află, în acelaşi timp, şi în punctul denumit ▮ pe drept cuvânt ▮ începutul cunoaşterii, ci el are deja, până la o anumită treaptă, cunoştinţe dezvoltate. A elimina din acestea tot ceea ce s-a dobândit prin munca de cunoaştere, şi a stabili începutul care se află înaintea lor, nu se poate face decât prin reflecţii conceptuale. Dar, pe această treaptă, conceptelor nu li se atribuie nici o valoare de cunoaştere, ele nu au decât misiunea pur negativă de a îndepărta totul din perspectiva care aparţine cunoaşterii, şi de a ne călăuzi acolo unde aceasta abia se instalează. Aceste reflecţii sunt indicatoarele spre acel început unde apare actul cunoaşterii, dar încă nu-i aparţin lui. Deci, în tot ce teoreticianul cunoaşterii are de spus înainte de stabilirea începutului, există doar utilitate sau neutilitate, şi nu adevăr sau eroare. Dar chiar şi în acest punct de începere însuşi este exclusă orice eroare, căci aceasta nu poate apare decât abia prin cunoaştere, deci nu poate exista *înainte* de aceasta.

Nici o altă teorie nu are voie să se folosească de ultima propoziţie decât teoria cunoaşterii, care decurge din reflecţiile noastre. Acolo unde

punctul de pornire se face de la un obiect (sau subiect) printr-o determinare în gânduri, acolo desigur că eroarea este posibilă chiar şi de la început, şi anume chiar în această determinare. Căci justificarea acesteia depinde de legile care stau la baza actului de cunoaştere. Acestea însă pot să rezulte abia în cursul cercetărilor de teorie a cunoaşterii. Numai atunci când spunem: eu separ din imaginea mea despre lume toate determinările conceptuale dobândite prin cunoaştere şi menţin tot ce apare fără contribuţia mea în orizontul observaţiei mele, numai atunci este exclusă orice eroare. Acolo unde mă abţin de la orice afirmaţie, acolo nu poate avea loc nici eroarea.

În măsura în care *eroarea* este luată în considerare din punctul de vedere al teoriei cunoaşterii, *ea nu poate avea loc decât înlăuntrul actului de cunoaştere*. Iluzia simţurilor nu este o eroare. Când Luna ni se pare mai mare la răsărit decât la zenit, nu avem de-a face cu o eroare, ci cu un fapt bine bazat pe una din legile naturii. O greşeală în cunoaştere ar apare abia atunci când, în combinarea percepţiilor date, acel „mai mare" sau „mai mic" le-am interpreta în gândire într-un mod nejust. Această interpretare însă se află *înlăuntrul* actului de cunoaştere.

Dacă vrem să înţelegem într-adevăr cunoaşterea în întreaga ei esenţă, atunci fără îndoială trebuie să o concepem mai întâi acolo unde este pusă la începutul ei, unde ea începe. Este limpede şi faptul că ceea ce se află *înainte* de acest început nu trebuie inclus în explicarea cunoaşterii, ci trebuie tocmai presupus. A pătrunde în esenţa a ceea ce este presupus de noi aici este misiunea cunoaşterii ştiinţifice în diferitele ei ramuri. Aici însă nu vrem să dobândim cunoştinţe deosebite despre cutare sau cutare lucru, ci vrem să cercetăm însăşi cunoaşterea. Abia atunci când am înţeles actul de cunoaştere putem să dobândim o judecată despre semnificaţia pe care o au afirmaţiile despre conţinutul lumii şi care se fac despre acest conţinut în *cunoaştere*.

De aceea ne abţinem de la orice determinare a lucrului dat nemijlocit, atât timp cât nu ştim care este raportul unei asemenea determinări faţă de lucrul determinat. Chiar şi cu noţiunea „lucrului dat nemijlocit" nu exprimăm nimic despre ceea ce se află înainte de cunoaştere. Ea nu are decât scopul de a-l indica pe acesta, de a ne îndrepta privirea spre acest lucru dat. Aici, la începutul teoriei cunoaşterii, forma conceptuală nu este decât primul raport în care se plasează cunoaşterea faţă de conţinutul lumii. Prin această indicaţie am luat măsuri chiar şi pentru cazul în care conţinutul general al lumii este numai o urzire a propriului nostru „Eu", deci pentru cazul în care ar fi valabil subiectivismul exclusiv; căci în acest caz nu poate fi vorba despre o *existenţă dată* a acestei realităţi. Ea nu ar putea fi decât rezultatul unei reflecţii de cunoaştere, respectiv de a o stabili mai întâi ❙ prin teoria cunoaşterii ❙ drept justă, nu însă pentru a-i servi acesteia drept premiză.

În acest conţinut al lumii dat nemijlocit este cuprins deci tot ce, în general, poate să apară înlăuntrul orizontului nostru de trăiri, în sensul cel mai larg, şi anume: senzaţii, percepţii, contemplări, sentimente, acte de voinţă, imagini de vis şi de fantezie, reprezentări, noţiuni şi idei.

Chiar şi iluziile şi halucinaţiile stau cu totul justificate pe această treaptă, împreună cu celelalte părţi ale conţinutului lumii. Despre raportul acestora faţă de celelalte percepţii, ne poate învăţa numai cercetarea bazată pe cunoaştere.

Dacă teoria cunoaşterii porneşte de la acceptarea că toate cele prezentate acum ar fi conţinutul conştienţei noastre, atunci apare bineînţeles imediat întrebarea: cum ieşim în afara conştienţei în vederea cunoaşterii existenţei, unde este trambulina care ne duce din subiectiv în transsubiectiv? Pentru noi lucrurile stau cu totul altfel. Pentru noi atât conştienţa, cât şi reprezentarea „Eului", sunt deocamdată numai părţi ale lumii date nemijlocit, abia raportul primelor faţă de ultimele, este un rezultat al cunoaşterii. Nu vrem să determinăm cunoaşterea pornind de la conştienţă, ci invers: pornind de la cunoaştere să determinăm conştienţa şi raportul dintre subiectivitate şi obiectivitate. Deoarece lumea dată o lăsăm deocamdată fără predicat, trebuie să ne întrebăm: cum ajungem în general la o determinare a acesteia, cum este posibil să începem undeva cu cunoaşterea? Cum putem să determinăm o parte a imaginii lumii, spre exemplu, drept percepţie, o altă parte drept noţiune, una drept existenţă, alta drept iluzie, pe aceea drept cauză, pe aceasta drept efect, cum putem să ne distingem pe noi înşine de ceea ce este obiectiv şi să ne considerăm drept „Eu" faţă de „Non-Eu"?

Trebuie să găsim puntea de la imaginea dată a lumii, spre aceea pe care o dezvoltăm prin activitatea noastră de cunoaştere. Aici însă ne întâmpină următoarea dificultate. Atât timp cât contemplăm doar în mod pasiv lumea dată, nu putem găsi nicăieri un punct de pornire de care ne-am putea lega, pentru ca, începând de acolo, să urzim în continuare cunoaşterea. Ar trebui să găsim undeva în lumea dată locul unde să putem interveni, unde se află ceva omogen cunoaşterii. Dacă într-adevăr totul ar fi *numai* dat, atunci totul s-ar limita doar la o simplă privire în lumea exterioară şi o privire, cu totul de aceeaşi valoare, în lumea individualităţii noastre. Noi am putea atunci să *descriem* lucrurile ca fiind cel mult în afara noastră, dar nu le-am putea niciodată *înţelege*. Atunci noţiunile noastre nu ar avea decât un raport pur exterior faţă de elementele la care se referă şi nici unul interior. Pentru adevărata cunoaştere totul depinde de faptul ca noi să găsim undeva în lumea dată un domeniu unde activitatea noastră de cunoaştere nu îşi *presupune* doar o lume dată, ci stă în lumea dată, înlăuntrul ei, în mijlocul ei, în mod activ. Cu alte cuvinte: chiar la o menţinere severă în lumea numai dată, trebuie să iasă în evidenţă că nu e totul ca atare (numai dat, n.t.). Pretenţia noastră a trebuit să fie de aşa natură încât, prin respectarea ei severă, ea să se anuleze parţial pe sine. Am ridicat această pretenţie ca să nu stabilim în mod arbitrar un oarecare început al teoriei cunoaşterii, ci să-l căutăm pe acesta cu adevărat. *Dat*, în sensul nostru, poate fi totul, chiar şi ceea ce, *conform naturii sale celei mai intrinseci, nu este dat*. Acesta ne întâmpină chiar atunci, *pur formal*, drept dat, dar la o cercetare mai exactă, reiese ca de la sine ceea ce este cu adevărat.

Toate dificultăţile în înţelegerea cunoaşterii provin din faptul că noi nu producem conţinutul lumii din noi înşine. Dacă am face aceasta, atunci nu ar exista absolut nici o cunoaştere. Numai atunci poate să apară o întrebare, printr-un lucru, pentru mine, când el îmi este „dat". Lucrului pe care îl produc, îi *dau* eu determinările sale; deci nu trebuie să mai întreb despre justificarea lor.

Acesta este al doilea punct al epistemologiei noastre. El constă în postulatul: în domeniul lumii date trebuie să se afle ceva, unde activitatea noastră nu pluteşte în gol, unde însuşi conţinutul lumii pătrunde în această activitate.

Dar dacă am determinat începutul teoriei cunoaşterii în aşa fel că l-am pus în întregime *înaintea* activităţii de cunoaştere, pentru ca înăuntrul acestei cunoaşteri însăşi să nu aducem vreo tulburare prin nici o prejudecată, tot aşa primul pas pe care îl facem acum în expunerea noastră, îl determinăm aşa încât să nu poată fi vorba de eroare sau inexactitate. Căci nu pronunţăm nici o judecată despre ceva anume, ci arătăm doar pretenţia care trebuie îndeplinită, dacă vrem, într-adevăr, să se producă cunoaşterea. Totul depinde de faptul că suntem conştienţi cu o perfectă prevedere critică despre următoarele: noi stabilim drept postulat însăşi caracteristica pe care trebuie să o aibă acea parte a conţinutului lumii, la care putem să începem cu activitatea noastră de cunoaştere.

Este absolut posibil şi altceva. Conţinutul lumii, ca şi conţinut dat, este cu totul lipsit de determinare. Nici o parte nu poate, prin sine însăşi, să dea impulsul ca, pornind din ea, să facă începutul spre o ordine în acest haos. Aici deci, activitatea de cunoaştere trebuie să ia o decizie suverană şi să spună: această parte trebuie să fie făcută aşa şi aşa. O asemenea decizie suverană nu tatonează nici lumea dată ❙ în nici un fel ❙ în calitatea sa. Ea nu aduce în ştiinţă nici o afirmaţie arbitrară. Ea tocmai că nu afirmă nimic, ci spune doar: dacă vrem ca explicarea cunoaşterii să fie posibilă, atunci trebuie să căutăm un domeniu aşa cum a fost indicat mai sus. Dacă avem un asemenea domeniu, atunci există o explicare a cunoaşterii, altfel nu. în timp ce am făcut începutul teoriei cunoaşterii cu „lumea dată" în general, acum ne limităm la pretenţia de a ne concentra asupra unui anumit punct al acesteia.

Vrem să clarificăm acum mai îndeaproape pretenţia noastră. Unde găsim în imaginea lumii ceva anume, ce nu este numai un lucru dat, ci este dat numai în măsura în care este totodată şi un produs în actul de cunoaştere?

Trebuie să fim perfect lămuriţi asupra faptului că această producere trebuie să o avem şi aici în modul cel mai direct. Nu este îngăduit să fie necesare anumite deducţii pentru a o recunoaşte. De aici rezultă deja că faţă de pretenţia noastră nu sunt suficiente calităţile senzoriale. Căci despre împrejurarea că acestea nu se nasc fără activitatea noastră, nu ştim în mod direct, ci numai prin consideraţii ale fizicii şi fiziologiei. Dar ştim foarte bine în mod direct că noţiunile şi ideile survin întotdeauna întâi în actul de cunoaştere şi, prin acesta, păşesc în sfera lumii direct date. De aceea nici un om nu se înşeală despre acest caracter al noţiunilor şi ideilor. Putem foarte bine să considerăm o halucinaţie drept un lucru dat din afară, dar nu vom crede niciodată despre noţiunile noastre că ele ne sunt date fără munca proprie de gândire. Un nebun consideră drept reale numai lucruri şi raporturi care sunt înzestrate cu predicatele „realităţii", deşi ele în mod faptic nu sunt; dar nu va spune niciodată despre noţiunile şi ideile sale că ele intră în lumea lucrurilor date fără activitatea sa proprie. Toate celelalte din imaginea noastră despre lume poartă tocmai un asemenea caracter, că ele trebuie să ne fie date, dacă vrem să le trăim; numai la noţiuni şi idei mai apare elementul invers: dacă vrem să le trăim, trebuie să le producem. Numai noţiunile şi ideile ne sunt date sub forma care a fost denumită intuiţie intelectuală. Kant şi filosofii mai noi în legătură cu el, neagă în mod radical această capacitate a omului, pentru că orice gândire s-ar referi numai la obiecte şi nu ar produce din sine însăşi absolut nimic. In intuiţia intelectuală, odată cu forma gândului, trebuie să existe şi conţinutul acestuia, ca ceva dat. Dar oare nu acesta este într-adevăr cazul la noţiunile şi ideile pure? [12] Trebuie să le considerăm doar în forma în care ele sunt încă cu totul libere de orice conţinut empiric. Dacă spre exemplu vrem să înţelegem noţiunea pură a cauzalităţii, nu este îngăduit să luăm în considerare o anumită cauzalitate oarecare sau suma tuturor cauzalităţilor, ci numai noţiunea acesteia. Cauzele şi efectele trebuie căutate în lume, *cauzalitatea*, ca formă conceptuală, trebuie să o producem noi înşine, înainte ca să le putem găsi pe primele în lume. Dacă însă am vrea să acceptăm afirmaţia kantiană, că noţiunile fără intuiţii ar fi goale, atunci nu ne-am putea imagina demonstrarea posibilităţii unei determinări a lumii date prin noţiuni. Căci, să presupunem că ar fi date două elemente ale conţinutului lumii: a şi b. Dacă vreau să caut un raport între ele, atonei trebuie să o fac cu ajutorul unei reguli precise în privinţa conţinutului; pe aceasta însă eu nu o pot produce decât prin actul însuşi de cunoaştere, căci nu o pot lua din obiect, tocmai pentru că determinările acestuia din urmă trebuie mai întâi dobândite cu ajutorul regulii. O asemenea regulă pentru determinarea realului se iveşte deci complet înlăuntrul entităţii conceptuale pure.

3. Prin noţiune înţeleg o regulă, conform căreia elementele incoerente ale percepţiei se leagă într-o unitate. Spre exemplu, cauzalitatea este o noţiune. Ideea este o noţiune cu un conţinut mai mare. Organismul, luat cu totul abstract, este o idee.

Înainte de a merge mai departe vrem să înlăturăm mai întâi o posibilă obiecţie. Şi anume, s-ar părea că la noi, reprezentarea „Eului", a „subiectului personal" ar juca un rol inconştient, şi că noi ne folosim de această reprezentare în continuarea raţionamentului nostru, fără să-i fi demonstrat justificarea. Acesta este cazul când spunem spre exemplu: *noi* producem noţiuni sau *noi* ridicăm cutare sau cutare pretenţie. Dar nimic în expunerile noastre nu ne îndeamnă a vedea în asemenea propoziţii mai mult decât expresii stilistice. Că actul de cunoaştere aparţine unui „Eu" şi că izvorăşte din el, aceasta, aşa cum am spus deja, nu poate fi stabilit decât pe baza unor considerări gnoseologice. De fapt, provizoriu, ar trebui să vorbim numai despre actul de cunoaştere, chiar fără a aminti de vreun purtător al acestuia. Căci tot ce am constatat până acum se limitează la faptul că ne aflăm în faţa unui „dat" şi că, dintr-un punct al acestui „dat", îşi are originea postulatul prezentat mai sus; în sfârşit, că noţiunile şi ideile sunt domeniul care corespunde acestui postulat. Prin aceasta nu vrem să negăm că punctul din care izvorăşte postulatul, este „Eul". Dar ne limităm mai întâi la faptul de a prezenta acei doi paşi ai teoriei cunoaşterii în puritatea lor.

Rudolf Steiner

ADEVĂR ŞI ŞTIINŢĂ

GA 3

V
CUNOAŞTERE ŞI REALITATE

Noţiunile şi ideile sunt deci acelea în care avem dat ceea ce ne duce în acelaşi timp dincolo de ceea ce este dat. Prin aceasta însă ni se oferă posibilitatea de a determina esenţa restului activităţii de cunoaştere.

Noi am separat, printr-un postulat, o parte din imaginea dată a lumii, pentru că în natura cunoaşterii se află justificarea de a porni tocmai de la această parte dotată cu astfel de însuşiri. Această separare a fost deci făcută numai cu scopul de a putea înţelege cunoaşterea. Prin aceasta însă, trebuie să ne mai fie în acelaşi timp limpede faptul că noi am rupt în mod artificial unitatea imaginii lumii. Trebuie să recunoaştem că segmentul scos de noi din lumea dată ❙ făcând abstracţie de pretenţia noastră şi de ceea ce e în afara ei ❙ stă într-o legătură necesară cu conţinutul lumii. Prin aceasta s-a dat pasul următor al teoriei cunoaşterii. El va consta în a restabili unitatea care a fost ruptă în vederea realizării cunoaşterii. Această restabilire are loc în *gândirea* despre lumea dată. în considerarea gânditoare a lumii se realizează în mod faptic unirea celor două părţi ale conţinutului ei: a aceleia pe care o cuprindem cu privirea în orizontul trăirilor noastre, şi a aceleia care, pentru a fi dată, trebuie produsă în actul de cunoaştere. Actul de cunoaştere este sinteza acestor două elemente. Şi anume, în fiecare act particular de cunoaştere apare unul şi acelaşi element, drept ceva produs în actul însuşi, drept ceva adăugat prin el lucrului doar dat. Elementul care, de altfel, este mereu produs, apare ca ceva dat, numai la începutul teoriei cunoaşterii înseşi.

A pătrunde lumea dată cu noţiuni şi idei, înseamnă însă considerare *gânditoare* a lucrurilor. Astfel, gândirea este într-adevăr actul prin care se mijloceşte cunoaşterea. Cunoaşterea se poate realiza numai când gândirea, pornind din sine însăşi, ordonează conţinutul imaginii lumii. Gândirea însăşi este o faptă care în momentul cunoaşterii produce un conţinut propriu. Deci, în măsura în care conţinutul cunoscut decurge exclusiv din gândire, cunoaşterii nu i se oferă nici o dificultate. Aici trebuie doar să observăm; şi ni se dă esenţa în mod direct. *Descrierea* gândirii este în acelaşi timp ştiinţa gândirii. De fapt nici logica n-a fost niciodată altceva decât o descriere a formelor gândirii, niciodată o ştiinţă demonstrativă. Dovada apare abia atunci când are loc o sinteză a celor gândite, cu diferitele conţinuturi ale lumii. De aceea, *Gideon Spicker* [9] spune cu drept cuvânt în cartea sa „Concepţia despre lume a lui Lessing“ (pag. 5): „Că gândirea ar fi justă în sine, nu putem să experimentăm niciodată, nici empiric, nici logic“. Putem adăuga: în privinţa gândirii încetează orice dovedire. Căci dovada presupune deja gândirea. Putem dovedi foarte bine un fapt particular, dar nu putem dovedi dovedirea însăşi. Putem doar descrie ce este o dovadă, în logică orice teorie nu e decât empirism; în această ştiinţă nu există decât observaţie. Dar dacă vrem să cunoaştem şi altceva decât gândirea noastră, aceasta nu o putem face decât cu ajutorul gândirii, respectiv gândirea trebuie să abordeze un lucru dat şi să-l aducă din legătura lui haotică într-o legătură sistematică cu imaginea lumii. Gândirea abordează deci, ca principiu formator, conţinutul dat al lumii. Aici procesul este următorul: mai întâi sunt scoase în evidenţă în mod conceptual anumite particularităţi din totalitatea întregului lumii. Căci de fapt în lumea dată nu există nimic particular, ci totul este într-o legătură de continuitate. Acum gândirea, conform etalonului formelor produse de ea, raportează aceste particularităţi alese, una la alta, şi determină până la urmă ceea ce rezultă din acest raport. Prin faptul că gândirea stabileşte un raport între două părţi despărţite ale conţinutului lumii, ea nu a determinat nimic din sine despre aceste două părţi. Ea aşteaptă ceea ce rezultă de la sine în urma stabilirii raportului. Acest rezultat de-abia este o cunoaştere despre părţile respective ale conţinutului lumii. Dacă ar sta în natura acestora din urmă de a nu exprima în general nimic despre sine prin acest raport, atunci tocmai investigaţia gândirii ar trebui să nu reuşească şi să apară una nouă în locul ei. Toate cunoştinţele se bazează pe faptul că omul aduce două sau mai multe elemente ale realităţii în legătura justă şi concepe ceea ce rezultă din aceasta.

Desigur că facem multe asemenea investigaţii zadarnice ale gândirii, nu numai în ştiinţe, unde istoria lor ne-o arată cu prisosinţă, ci şi în viaţa obişnuită; doar că în cazurile simple, pe care le întâlnim totuşi de cele mai multe ori, cea justă apare atât de rapid în locul celei false, încât despre aceasta din urmă nu suntem deloc, sau foarte rar, conştienţi.

În scopul organizării sistematice a conţinutului lumii, în a sa „unitatea sintetică a percepţiei“, Kant a suspendat această activitate a gândirii dedusă de noi. Dar cât de puţin a devenit acesta conştient de misiunea propriu-zisă a gândirii, rezultă din faptul că el crede să poată deduce, din regulile conform cărora are loc această sinteză, legile apriorice ale ştiinţelor pure ale naturii. Aici el nu s-a gândit că activitatea sintetică a gândirii nu este decât una care *pregăteşte* dobândirea legilor propriu-zise ale naturii. Să ne imaginăm că am desprinde din imaginea lumii un conţinut a şi, tot aşa, un altul b. Dacă vrem să ajungem la cunoaşterea unei legături legice între a şi b, atunci gândirea trebuie să-l aducă mai întâi pe a într-un asemenea raport cu b, încât prin el să devină posibil ca dependenţa existentă să ni se prezinte ca ceva dat. Deci, conţinutul propriu-zis al unei legi a naturii rezultă din ceea ce este dat, iar gândirii îi rămâne doar sarcina de a realiza ocazia prin care părţile imaginii lumii să fie aduse în asemenea raporturi încât legitatea lor să devină evidentă. Prin urmare, din simpla activitatea sintetică a gândirii nu rezultă nici un fel de legi obiective.

Trebuie să ne întrebăm care este partea ce revine gândirii la formarea imaginii noastre ştiinţifice despre lume, în opoziţie cu imaginea numai dată despre lume? Din expunerea noastră rezultă că ea se preocupă de forma legităţii. Să presupunem că, în schema noastră de mai sus, a ar fi cauza, iar b efectul. Legătura cauzală dintre a şi b nu ar putea fi niciodată cunoscută, dacă gândirea nu ar fi în stare de a forma noţiunea cauzalităţii. Dar pentru ca în cazul dat să-l recunoaştem pe a drept cauză, iar pe b drept efect, este necesar ca ambii să corespundă cu ceea ce se înţelege prin cauză şi efect. Tot aşa stau lucrurile cu celelalte categorii ale gândirii.

Ar fi util să ne referim aici, prin câteva cuvinte, la expunerile lui Hume despre noţiunea de cauzalitate [10]. Hume spune că noţiunile de cauză şi efect îşi au originea exclusiv în *obiceiurile* noastre. Observăm de mai multe ori că după un anumit eveniment urmează un altul, şi ne obişnuim să ni le imaginăm pe ambele într-o legătură cauzală, aşa încât, atunci când îl observăm pe primul, aşteptăm să intervină al doilea. Această concepţie însă pleacă de la o reprezentare cu totul eronată despre raportul de cauzalitate. Dacă ieşind pe poarta locuinţei mele voi întâlni zile de-a rândul mereu acelaşi om, până la urmă mă voi obişnui să aştept chiar succesiunea temporală a ambelor evenimente, dar

nu-mi va trece deloc prin minte să constat aici vreo legătură cauzală între apariţia mea şi a celuilalt om în acelaşi loc. Pentru a explica succesiunea directă a faptelor relatate voi mai cerceta părţi esenţial diferite ale conţinutului lumii. Noi tocmai că nu determinăm legătura cauzală absolut deloc conform succesiunii temporale, ci conform semnificaţiei părţilor conţinutului lumii, indicate drept cauză şi efect.

Din faptul că, în privinţa făuririi imaginii noastre ştiinţifice despre lume, gândirea exercită numai o activitate formală, rezultă următoarele: conţinutul fiecărei cunoştinţe nu poate fi stabilit deloc a priori, înainte de observaţie (confruntarea gândirii cu lumea dată), ci trebuie să rezulte în întregime din ultima, în acest sens, toate cunoştinţele noastre sunt empirice. Dar nici nu se poate înţelege cum ar trebui să fie altfel. Căci judecăţile kantiene a priori, de fapt, nici nu sunt deloc cunoştinţe, ci numai postulate, în sens kantian se poate întotdeauna spune doar: dacă un lucru trebuie să devină obiectul unei experienţe posibile, atunci el trebuie să se supună acestor legi. Prin urmare, acestea sunt prescripţii pe care le face subiectul obiectelor, însă noi, totuşi, credem că dacă vrem să ne împărtăşim din cunoştinţele lumii date, atunci ele trebuie să decurgă nu din subiectivitate, ci din obiectivitate.

Gândirea nu spune nimic a priori despre lumea dată, ci ea realizează acele forme pe baza cărora iese în evidenţă a posteriori legitatea fenomenelor.

Este limpede că această părere despre gradul de certitudine pe care o are o judecată de cunoaştere dobândită, nu poate realiza nimic a priori. Pentru că nici certitudinea nu poate fi dobândită din nimic altceva decât din însuşi lucrul dat. Faţă de aceasta s-ar putea obiecta că observaţia nu ne-ar spune niciodată nimic altceva decât că odată are loc o oarecare legătură a fenomenelor, *nu* însă că ea trebuie să aibă loc şi că, în aceleaşi cazuri, va avea loc întotdeauna. Dar şi această ipoteză este eronată. Căci dacă eu recunosc o anumită legătură între părţile imaginii lumii, atunci ❙ în sensul nostru ❙, ea nu este altceva decât ceea ce rezultă de la sine din aceste părţi, nu este nimic ce aş adăuga prin gândire acestor părţi, ci este ceva ce aparţine esenţial acestor părţi, deci ceva ce, în mod necesar, trebuie să fie prezent atunci când ele însele sunt prezente.

Numai o părere care porneşte din concepţia că orice îndeletnicire ştiinţifică ar consta numai în aceea de a lega între ele faptele experienţei conform maximelor subiective care sunt în afara ei, poate să creadă că a şi b pot fi legate între ele conform unei legi azi, mâine conform alteia. (J. St. Mill). Aceluia însă care recunoaşte că legile naturii izvorăsc din lucrurile date, şi că astfel ele sunt acelea care realizează şi determină legătura fenomenelor, aceluia nici prin gând nu-i va trece să vorbească despre o simplă generalitate comparativă a legilor dobândite prin observaţie. Bineînţeles că prin aceasta nu vrem să afirmăm că legile naturii, pe care le-am acceptat odată drept juste, trebuie neapărat să fie şi valabile. Dar dacă un caz ulterior infirmă o lege stabilită, aceasta nu provine din faptul că ea n-a putut fi dedusă prima oară decât prin generalitate comparativă, ci datorită faptului că ea n-a fost dedusă nici atunci în mod cu desăvârşire just. O lege adevărată a naturii nu este nimic altceva decât exprimarea unei legături în imaginea dată a lumii, şi ea este tot atât de puţin prezentă fără faptele pe care le reglementează, pe cât sunt acestea de prezente fără acea lege.

Mai sus am determinat drept natură a actului de cunoaştere faptul că imaginea dată a lumii devine prin gândire străbătută de noţiuni şi idei. Ce rezultă din acest fapt? Dacă lumea dată direct ar conţine o totalitate încheiată, atunci o asemenea prelucrare a ei prin cunoaştere ar fi imposibilă şi de asemenea inutilă. Atunci am accepta pur şi simplu lumea dată aşa cum este şi am fi mulţumiţi de ea în această formă. Actul de cunoaştere este posibil numai dacă în lumea dată se află ceva ascuns, ce încă *nu* apare ❙ când o abordăm în nemijlocirea ei ❙ ci apare abia cu ajutorul ordinei introduse de gândire. Ceea ce în lumea dată se află *înainte* de prelucrarea conceptuală, nu este totalitatea deplină a acesteia.

Acest lucru va deveni imediat şi mai limpede dacă privim mai îndeaproape factorii care trebuie luaţi în considerare în actul de cunoaştere. Primul factor este lucrul dat (das Gegebene). Faptul de a fi dat nu este deloc o însuşire a lucrului dat, nu este decât o exprimare a raportului acestuia faţă de al doilea factor al actului de cunoaştere. Ceea ce este lucrul dat conform naturii sale proprii, rămâne deci, prin această determinare, cu totul în întuneric, în actul de cunoaştere, gândirea consideră al doilea factor ❙ conţinutul conceptual al lucrului dat ❙ legat în mod necesar cu lucrul dat. Acum ne punem întrebările: 1. Unde are loc despărţirea dintre lucrul dat şi noţiune? 2. Unde se află unirea acestora? Răspunsul la aceste două întrebări a fost dat, fără îndoială, în cercetările noastre anterioare. Despărţirea are loc exclusiv în actul de cunoaştere, unirea se află în lucrul dat. De aici rezultă cu necesitate că conţinutul conceptual este numai o parte a lucrului dat, şi că actul de cunoaştere constă în faptul de a uni una cu alta părţile componente ale imaginii lumii care, pentru el, sunt date mai întâi despărţite. Astfel, imaginea dată a lumii devine inte¬grală abia prin acel mod indirect al existenţei date, care este adăugat prin gândire. Prin forma sa nemijlocită, imaginea lumii ni se arată mai întâi într-o configuraţie cu totul parţială.

Dacă în conţinutul lumii, conţinutul conceptual ar fi unit din capul locului cu lucrul dat, atunci n-ar exista nici o cunoaştere. Deoarece nu s-ar putea naşte nicăieri dorinţa de a depăşi ceea ce este dat. Dacă însă am produce cu gândirea, şi în ea, întregul conţinut al lumii, atunci ar exista tot atât de puţin o cunoaştere. Căci nu avem nevoie să cunoaştem ceea ce producem noi înşine. Cunoaşterea se bazează deci pe faptul că conţinutul lumii ne este dat iniţial într-o formă care este parţială, care nu conţine integral acest conţinut, ci care, în afară de ceea ce ne oferă direct, mai are o a doua latură esenţială. Această a doua latură a conţinutului lumii, care nu ne este dată la început, este dezvăluită prin cunoaştere. Ceea ce ne apare în gândire despărţit, nu sunt deci forme goale, ci o sumă de determinări (categorii), care însă pentru restul conţinutului lumii sunt formă. *Abia configuraţia conţinutului lumii, dobândită prin cunoaştere, în care ambele feţe arătate ale acesteia sunt unite, poate fi numită realitate*.

Rudolf Steiner

ADEVĂR ŞI ŞTIINŢĂ

GA 3

VI
TEORIA CUNOAŞTERII FĂRĂ PREMISĂ ŞI DOCTRINA ŞTIINŢEI LA FICHTE

Prin expunerile de până acum am stabilit ideea de cunoaştere. Această idee este dată direct în conştienţa omenească, în măsura în care aceasta se manifestă cunoscând. „Eului", ca punct central [1] al conştienţei, îi este dată percepţia exterioară şi interioară, şi propria lui existenţă, în mod direct. Eul simte nevoia de a găsi în acest dat mai mult decât este dat în mod *nemijlocit*. Faţă de lumea dată îi apare al doilea element dat, acela al gândirii, şi le leagă pe amândouă prin aceea că, dintr-o hotărâre liberă, realizează ceea am stabilit drept idee a cunoaşterii. Aici avem o deosebire fundamentală între modul cum se arată unite, în chiar obiectul conştienţei omeneşti, noţiunea şi lucrul dat nemijlocit, ca o totală realitate, şi între acel mod care are valabilitate pentru restul conţinutului lumii, în privinţa oricărei alte părţi a imaginii lumii trebuie să ne reprezentăm că unirea este originară, de dinainte necesară, şi că numai la începutul cunoaşterii, *pentru cunoaştere*, a intervenit o scindare artificială, care însă, până la urmă, potrivit naturii originare obiective, este din nou anulată prin cunoaştere, în privinţa conştienţei omeneşti lucrurile stau altfel. Aici unirea este numai atunci prezentă, când ea este săvârşită într-o activitate reală de către conştienţă. La fiecare alt obiect scindarea nu are nici o importanţă pentru obiect, ci numai pentru cunoaştere. Aici unirea este prima, iar scindarea este ceva derivat. Cunoaşterea săvârşeşte numai scindarea, deoarece conform specificului ei, ea nu poate ajunge în posesia unirii, dacă nu a provocat mai înainte scindarea, însă noţiunea şi realitatea dată a conştienţei sunt despărţite iniţial ❙ unirea este ceva derivat ❙ şi, din aceste motive, cunoaşterea este alcătuită aşa cum am prezentat-o noi. Deoarece în conştienţă ideea şi lucrul dat apar despărţite în mod necesar, pentru ea întreaga realitate se despică în aceste două părţi; şi deoarece conştienţa nu poate provoca unirea celor două elemente numite decât prin propria ei activitate, numai prin realizarea actului de cunoaştere ajunge ea la *deplina realitate*. Restul categoriilor (ideilor) ar fi şi atunci unite în mod necesar cu formele corespunzătoare ale lumii date, dacă ele nu ar fi cuprinse în cunoaştere; ideea cunoaşterii nu poate fi unită cu lucrul dat corespunzător ei decât prin activitatea conştienţei. Numai atunci există o conştienţă *reală*, când ea se realizează pe sine însăşi. Cu aceasta credem că suntem suficient de pregătiţi, pentru a expune eroarea fundamentală a „Doctrinei ştiinţei" lui Fichte şi de a oferi, în acelaşi timp, cheia înţelegerii ei. Fichte este acel filosof care, dintre urmaşii lui Kant, a simţit în modul cel mai viu că o fundamentare a tuturor ştiinţelor nu ar putea consta decât într-o teorie a conştienţei; dar el n-a ajuns să cunoască niciodată de ce este aşa. El simţea că ceea ce noi am indicat drept al doilea pas al teoriei cunoaşterii, şi căruia noi îi dăm forma unui postulat, trebuie realizat de către „Eu" în mod real. Acest lucru îl vedem, spre exemplu, în următoarele sale cuvinte: Teoria (doctrina) ştiinţei se naşte deci, în măsura în care vrem ca ea să fie o ştiinţă sistematică, exact la fel ca toate ştiinţele posibile, în măsura în care vrem ca ele să fie sistematice, printr-o determinare a libertăţii; aceasta din urmă este aici destinată îndeosebi să înalţe în conştienţă, în general, modul de acţiune al inteligenţei;... Prin această faptă liberă se preia acum ceva ce este deja formă în sine ❙ acţiunea necesară a inteligenţei ❙ drept conţinut într-o nouă formă, anume a cunoaşterii sau a conştienţei ...[2] Ce trebuie să înţelegem aici prin modul de acţiune al „inteligenţei" dacă ceea ce e simţit în mod obscur îl exprimăm în noţiuni clare? Nimic altceva decât realizarea ideii cunoaşterii ce are loc în conştienţă. Dacă Fichte ar fi fost conştient de asta în mod cu totul clar, atunci ar fi trebuit să formuleze propoziţia de mai sus pur şi simplu aşa: Teoria (doctrina) ştiinţei trebuie să ridice cunoaşterea, în măsura în care ea este încă activitate inconştientă a „Eului", până la nivelul conştienţei; ea trebuie să arate că obiectivarea ideii cunoaşterii se realizează în „Eu" ca o acţiune necesară.

1. Abia dacă mai trebuie spus că prin denumirea „punct central" nu vrem să includem aici o concepţie teoretică despre natura conştienţei, ci o întrebuinţăm numai ca prescurtare stilistică pentru fizionomia generală a conştienţei.
2. «Ober den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie» (1794) herausegegeben von J. H. Fichle, (Despre noţiunea de teorie (doctrină) a ştiinţei sau a aşa-numitei filosofii), Opere complete, editate de J. H. Fichte, Berlin 1845, vol. I, pag. 71 ş.u.

Fichte vrea să precizeze activitatea „Eului". El constată: *„Acel ceva, a cărei existenţă (fiinţă) constă numai în aceea că se instituie* [3] *pe sine însăşi ca existând*, este Eul, ca subiect absolut".[4] Această instituire a Eului este pentru Fichte prima acţiune necondiţionată, „care stă la baza oricărei alte conştienţe" [5]. Eul deci, în sensul lui Fichte, nu poate să înceapă nici un fel de activitate decât printr-o decizie absolută. Dar pentru Fichte este imposibil să ajute această activitate a sa, instituită în mod absolut de către Eu, spre un anumit conţinut al făptuirii sale. Căci el nu are nimic către care să se îndrepte această activitate, după care ea să se determine. Eul său trebuie să facă o acţiune; dar *ce* să facă? Pentru că Fichte nu a stabilit noţiunea cunoaşterii, pe care Eul să o realizeze, din acea pricină se zbate zadarnic pentru a găsi vreo anumită continuare a acţiunii sale absolute, spre determinările următoare ale Eului. Da, până la urmă, referitor la o asemenea continuare, el declară „că cercetarea ei ar sta în afara limitelor teoriei. El (idealismul critic, n.ed. elveţian), nu porneşte în deducţia reprezentării nici de la o activitate absolută a Eului, nici a non Eului, ci de la o existenţă determinată, care este în acelaşi timp determinare, deoarece conştienţa nu conţine nemijlocit nimic altceva şi nici nu poate conţine. Ce vrea să determine din nou această determinare, rămâne în teorie cu totul nedecis; iar prin această ne-terminare suntem duşi chiar dincolo de teorie, în partea practică a doctrinei ştiinţei." [6] Prin această explicaţie însă, Fichte distruge orice cunoaştere. Căci activitatea practică a Eului aparţine unui domeniu cu totul diferit. Că postulatul stabilit de noi mai sus nu poate fi realizat decât printr-o acţiune liberă a Eului, este un lucru limpede; dar dacă Eul trebuie să se manifeste cunoscând, tocmai acest lucru este important, ca decizia acestuia să se îndrepte spre realizarea ideii cunoaşterii. Desigur, este foarte just că Eul, din decizie liberă, poate să realizeze încă multe altele. Dar, într-o fundamentare epistemologică a tuturor ştiinţelor, nu caracteristica *„ de liber"* a Eului este importantă, ci caracteristica *„de cunoscător"*. Fichte s-a lăsat mult prea mult influenţat de înclinarea sa subiectivă, de a prezenta libertatea personalităţii omeneşti în lumina cea mai clară. Pe drept cuvânt remarcă Harms în discursul său „asupra filosofiei lui Fichte" (pag. 12) [11]: concepţia sa despre lume este „una etică în mod dominant şi exclusiv", iar a sa teorie a cunoaşterii nu are alt caracter. Dacă toate domeniile realităţii ar fi date, cunoaşterea nu ar avea absolut nici o misiune, însă deoarece Eul, atât timp cât nu este inclus de către gândire în totalitatea sistematică a imaginii lumii, nu este nici el altceva decât un lucru dat direct, atunci, o simplă indicare a acţiunii sale nu este deloc suficientă. Totuşi, Fichte este de părere că, în ceea ce priveşte Eul, prin simpla *căutare*, s-a făcut deja totul. „Trebuie *să căutăm* prima premiză absolută, pur şi simplu necondiţionată a oricărei ştiinţe omeneşti. Dacă este să fie absolut primul principiu fundamental, nu se lasă *dovedit* sau *determinat*." [7] Am văzut că numai dovedirea şi determinarea faţă de logica pură nu-şi are locul, însă Eul aparţine realităţii,

iar aici este necesară stabilirea prezenţei cutărei sau cutărei categorii în ceea ce este dat. Fichte nu a făcut-o. Şi aici trebuie să căutăm motivul pentru care a dat doctrinei sale asupra ştiinţei o formă atât de nereuşită. *Zeller* observă [8] că formulele logice, prin care Fichte vrea să ajungă la noţiunea Eului, învăluie doar insuficient faptul că acesta vrea să dobândească cu orice preţ scopul deja preconceput, de a ajunge la acest punct de pornire.

3. setzen: a aşeza, ...a institui. Pentru această variantă, vezi J. G. Fichte, *Doctrina ştiinţei*, traducere de Paul Blendea şi Radu Gabriel Pârvu, Humanitas 1995, pag. 27 (n. red.).
4. «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» (Baza doctrinei generale a ştiinţei), Op. compl. I, pag. 97.
5. Op. compl. I, pag. 91.
6. Op. compl. I, pag. 178.
7. Op. compl. I, pag. 91.
8. «Geschichte der deutschcn Philosophie seit Leibniz» (Istoria filosofiei germane de la Leibniz încoace), München 1873, pag. 605.

Aceste cuvinte se referă la prima formă pe care Fichte a dat-o teoriei sale despre ştiinţă, în 1794. Dacă reţinem faptul că Fichte, conform întregii sale structuri filosofice, nu putea să vrea altceva decât să-şi înceapă ştiinţa printr-o hotărâre suverană absolută, atunci nu există decât două căi pentru a înţelege acest început. Una a fost aceea de a concepe conştienţa într-una din activităţile sale empirice şi, printr-o eliminare treptată a tuturor acelor lucruri ce rezultă din aceasta, să cristalizeze noţiunea pură a Eului. Cealaltă cale a fost aceea de a începe imediat cu activitatea originară a „Eului" şi de a demonstra natura ei prin autoreflexiune şi auto-observaţie. La începutul filozofării sale, Fichte a mers pe prima cale; totuşi, pe parcursul ei, a trecut treptat la a doua.

Referindu-se la sinteza „apercepţiei transcendentale" a lui Kant, Fichte a constatat că întreaga activitate a Eului ar consta în racordarea materialului experienţei conform formelor judecăţii. Judecata constă în legarea predicatului de subiect, ceea ce în mod pur formal se exprimă prin propoziţia: a = a. Această propoziţie ar fi imposibilă dacă x, care le leagă pe amândouă, nu s-ar baza pe o capacitate de a institui pur şi simplu. Căci propoziţia nu înseamnă deloc că a este, ci: dacă a este, atunci este a. Deci, despre o instituire absolută a lui a nu poate fi vorba. Astfel, nu mai rămâne nimic de făcut, pentru a ajunge în general la o valabilitate absolută, decât de a declara pur şi simplu, instituirea însăşi drept absolută, în timp ce a este condiţionat, instituirea lui a este necondiţionată, însă această instituire este o acţiune a Eului. Astfel, Eului i se atribuie o capacitate de a institui pur şi simplu, şi necondiţionat, în propoziţia a = a nu este hotărât decât un a, în timp ce celălalt este presupus; şi anume, el este instituit prin Eu. „Dacă a este instituit în Eu, atunci *el este instituit*" [9]. Această legătură nu este posibilă decât cu condiţia ca în Eu să fie ceva ce rămâne permanent, ceva ce duce de la un a la celălalt. Iar x-ul amintit mai sus se bazează pe acest element ce rămâne permanent. Eul care instituie un a, este acelaşi cu cel care îl instituie pe celălalt a. însă aceasta înseamnă că Eul = Eul. Această propoziţie exprimată sub forma judecăţii: dacă Eul este, atunci el este - nu are nici un sens. Eul nu va fi instituit cu condiţia (sub premisa) unui alt Eu, ci el se instituie pe sine însuşi. Aceasta înseamnă însă că el este pur şi simplu şi că este necondiţionat. Forma ipotetică a judecăţii, care se atribuie oricărei judecăţi, fără presupunerea (premisa) Eului absolut, se transformă aici în forma propoziţiei absolute existenţiale: *Eu* pur şi simplu *sunt*. Fichte mai exprimă aceasta şi în felul următor: *„La origine, Eul îşi instituie pur şi simplu propria sa existenţă"* [10]. Vedem că acest întreg raţionament al lui Fichte nu este altceva decât un fel de confruntare pedagogică, pentru a-şi duce cititorii acolo unde le apare cunoaşterea activităţii necondiţionate a Eului. El vrea să Ic aducă acestora limpede în faţa ochilor această acţiune a Eului, fără a cărei înfăptuire nu există în general nici un Eu.

9. Op. compl. I, pag. 94.
10. Op. compl. I, pag. 98.

Vrem să privim încă o dată înapoi la raţionamentul lui Fichte. Şi anume, la o examinare mai pătrunzătoare, iese în evidenţă faptul că în acesta există un salt şi anume de aşa natură, încât pune la îndoială justeţea concepţiei despre acţiunea iniţială. Căci ce este propriu-zis, cu adevărat absolut în instituirea Eului? Se judecă aşa: dacă a este, atunci este a. A-ul este instituit de către Eu. Despre această instituire deci nu poate exista nici o îndoială. Dar chiar dacă şi ca activitate, aceasta e necondiţionată, totuşi Eul nu poate institui decât un *ceva anume*. El nu poate institui „activitatea în şi pentru sine", ci numai o anumită activitate. Pe scurt: instituirea trebuie să aibă un anumit conţinut. Dar pe acesta nu-l poate lua din sine însuşi, căci altcum el n-ar putea face altceva decât să instituie veşnic instituirea. Deci, pentru instituire, pentru activitatea absolută a Eului, trebuie să existe ceva prin care ea să fie realizată. Fără ca Eul să apeleze la ceva dat, pe care îl instituie ▌el nu poate în general să instituie *„nimic"* ▌nu poate hotărî în consecinţă *nimic*. Acest lucru ni-l arată şi propoziţia lui Fichte: Eul îşi instituie existenţa. Această existenţă este o categorie. Suntem din nou la propoziţia noastră: activitatea Eului se bazează pe faptul că Eul, din decizie proprie liberă, instituie noţiunile şi ideile a ceea ce este dat. Fichte ajunge la rezultatele sale numai prin aceea că porneşte inconştient să dovedească Eul ca „existând". Dacă el ar fi dezvoltat noţiunea cunoaşterii, atunci ar fi ajuns la adevăratul punct de pornire al teoriei cunoaşterii: *Eul instituie cunoaşterea*. Deoarece Fichte nu s-a clarificat asupra faptului prin care va fi determinată activitatea Eului, el a indicat pur şi simplu drept caracter al acestei activităţi, instituirea existenţei. Prin aceasta însă, el a limitat şi activitatea absolută a Eului. Căci dacă numai „instituirea existenţei" Eului este necondiţionată, atunci, orice altceva ce provine din Eu, este condiţionat. Dacă Eul este necondiţionat numai în direcţia indicată, atunci pentru acesta încetează imediat posibilitatea de a institui altceva ▌printr-un act originar ▌decât propria existenţă. Apare astfel necesitatea de a indica temeiul pentru oricare altă activitate a Eului. Fichte, aşa cum am văzut mai sus, a căutat zadarnic un asemenea temei.

De aceea, cu scopul deducţiei Eului, el s-a orientat spre alte căi decât cele caracterizate mai sus. încă din 1797, în *„Prima introducere în doctrina ştiinţei"*, el a recomandat auto-observaţia drept calea justă de a cunoaşte Eul în caracterul său originar. „Observă-te pe tine însuţi, întoarce-ţi privirea de la tot ce te înconjoară, spre şi în interiorul tău ▌este prima pretenţie pe care o are filosofia faţă de discipolul ei. Nu este vorba de nimic altceva ce ar fi în afară de tine, ci exclusiv de tine însuţi".[11] Acest mod de introducere în teoria cunoaşterii are, bineînţeles, faţă de altele, un mare avantaj. Căci auto-observaţia descoperă într-adevăr activitatea Eului, nu în mod unilateral, într-o anumită direcţie; această activitate nu ni se arată instituind doar existenţă, ci ea ni se arată în desfăşurarea ei multilaterală, cum, gândind, caută să înţeleagă conţinutul lumii dat în mod nemijlocit. Auto-observaţiei i se arate Eul, cum el îşi construieşte imaginea lumii din îmbinarea lucrului dat cu noţiunea. Dar pentru acela care nu a străbătut împreună cu noi consideraţiile noastre de mai sus ▌deci care nu ştie că Eul numai atunci ajunge la conţinutul integral al realităţii când el abordează *ceea ce este dat* cu formele gândirii sale ▌pentru acela, procesul de cunoaştere apare drept o urzire a lumii din Eu. De aceea, pentru Fichte, imaginea lumii devine tot mai mult o construcţie a Eului. El accentuează tot mai mult că în teoria ştiinţei este important de a trezi simţul care este în stare să sesizeze Eul la această construire a lumii. Celui ce e capabil de aceasta, i se pare că este pe o treaptă mai înaltă a ştiinţei decât acela care vede numai ceea ce e construit, care vede existenţa terminată. Acela care examinează numai lumea obiectelor, acela nu cunoaşte faptul că ea e mai întâi creată de către Eu. Acela însă care consideră Eul în construirea sa, acela vede *temelia* imaginii terminate a lumii; el ştie prin ce anume a devenit ea, aceasta i se pare drept consecinţă căreia îi sunt date premizele. Conştienţa obişnuită nu vede decât ceea ce este instituit, ceea ce este determinat în cutare sau cutare mod. îi lipseşte privirea în premize, în temelii: de ce cutare lucru este tocmai aşa instituit şi nu altfel. Ştiinţa de a transmite aceste premize este, după Fichte, misiunea unui simţ cu totul nou. Acest lucru l-am găsit exprimat în modul cel mai limpede în „Prelegeri introductive în teoria ştiinţei. Prelegerea ţinută în toamna anului 1813 la Universitatea din Berlin": *„Această teorie presupune un organ interior de percepţie cu totul nou, prin care ni se dă o lume nouă, care nu există deloc pentru omul obişnuit"*. Sau: „Lumea noului simţ, şi prin aceasta, el însuşi, sunt, temporar, clar determinaţi: ea este vederea premiselor pe care se bazează judecata următoare: aceasta *este* ceva; *temelia*

existenţei, care, tocmai pentru că este aceasta, nu este pe de altă parte ea însăşi, şi este o existenţă." [12]

11. Op. compl. I, pag. 422.
12. Opere postume ale lui J.G. Fichte. Ed. J.H. Fichte, vol. I, Bonn 1834, pag. 4 şi pag. 16.

Lui Fichte îi lipseşte şi aici privirea clară în conţinutul activităţii realizate de către Eu. El n-a pătruns niciodată până la aceasta. Din acest motiv, a sa teorie a ştiinţei nu a putut fi ceea ce ❙conform întregii ei structuri❙ ar fi trebuit să fie: o teorie a cunoaşterii drept ştiinţă filosofică fundamentală. Şi anume, dacă odată am recunoscut că activitatea Eului trebuie *instituită* de acesta însuşi, atunci ne este la îndemână să ne gândim la faptul că ea îşi dobândeşte determinarea tot de la Eu. Dar cum poate asta să aibă loc altfel decât dând acţiunii pur formale a Eului un conţinut. Dar dacă vrem să plasăm acest conţinut într-adevăr prin Eu, în activitatea sa ❙altfel total nedefinită,❙ atunci acesta trebuie determinat, de asemenea, şi conform naturii sale. De altfel, el ar putea fi totuşi realizat, însă cel mult printr-un „lucru în sine", care se află în Eu, a cărui unealtă este Eul, nu însă prin acesta din urmă. Dacă însă Fichte ar fi căutat această determinare, atunci ar fi ajuns la noţiunea cunoaşterii, care trebuie realizată de către Eu. Doctrina ştiinţei a lui Fichte este o dovadă că nici gândirii celei mai agere nu îi reuşeşte să acţioneze rodnic într-un anumit domeniu, dacă nu ajunge la forma justă a gândirii (categorie, idee) care, completată cu ceea ce este dat, ne dă realitatea. Unui asemenea observator i se întâmplă la fel ca acelui om căruia i se oferă cele mai splendide melodii, dar pe care el nu le aude deloc, pentru că nu are nici un simţ pentru melodie. Conştienţa, ca lucru dat, poate fi caracterizată numai de acela, care ştie să ajungă în posesia „ideii de conştienţă".

La un moment dat Fichte este chiar foarte aproape de concepţia justă, în 1797, în „Introduceri în doctrina ştiinţei", constată că ar exista două sisteme teoretice: dogmatismul, care face ca Eul să fie determinat de către lucruri, şi idealismul, care determină lucrurile din Eu. Ambele, după părerea sa, pot fi concepţii posibile despre lume. Atât una, cât şi cealaltă, permit o realizare consecventă. Dar dacă ne dăruim dogmatismului, atunci trebuie să renunţăm la independenţa Eului şi să-l facem pe acesta dependent de lucrul în sine. Suntem într-o situaţie inversă dacă ne dedicăm idealismului. Pe care sistem vrea să-l aleagă un filosof sau altul, aceasta Fichte o atribuie exclusiv preferinţelor Eului. Dacă însă acesta ar vrea să-şi păstreze independenţa, atunci el trebuie să anuleze credinţa în lucrurile din afara noastră şi să se dăruiască *idealismului*.

El ar mai fi avut nevoie doar de a reflecta asupra faptului că Eul nu poate ajunge la absolut nici o decizie şi determinare adevărată şi fundamentală, dacă nu presupune ceva care să-l ajute la acestea. Orice determinare provenită din Eu ar rămâne goală şi lipsită de conţinut, dacă Eul nu găseşte ceva plin de conţinut şi determinat în mod absolut, care să-i dea posibilitatea determinării lucrului dat, şi o dată cu aceasta, şi posibilitatea alegerii între idealism şi dogmatism. Acest element plin de conţinut în mod absolut este lumea gândirii. Iar a determina lucrul dat prin gândire înseamnă *cunoaştere*. Putem să-l abordăm pe Fichte unde vrem: pretutindeni vom găsi că raţionamentul său capătă consistenţă în clipa când ne imaginăm activitatea Eului ❙la el cu totul searbădă şi goală❙ plină şi organizată de ceea ce am denumit proces al cunoaşterii.

Împrejurarea că Eul, prin libertate, se poate transpune în activitate, îi dă lui posibilitatea de a realiza prin autodeterminare categoria cunoaşterii, în timp ce în restul lumii, categoriile ❙printr-o necesitate obiectivă❙ se dovedesc a-fi legate cu lucrurile date, corespunzătoare lor. A cerceta esenţa autodeterminării libere, va fi misiunea unei etici şi metafizici bazate pe teoria noastră a cunoaşterii. Acestea vor dezbate şi problema următoare: dacă Eul poate să realizeze şi alte idei în afară de cunoaştere. Că această realizare a cunoaşterii are loc prin libertate, rezultă însă limpede chiar din observaţiile făcute mai sus. Căci dacă ceea ce este dat în mod nemijlocit, şi forma gândirii care îi aparţine, sunt unite prin Eu în procesul cunoaşterii, atunci unirea celor două elemente ale realităţii, care rămân de altfel mereu despărţite în conştienţă, nu poate să aibă loc decât printr-un act al libertăţii.

Însă prin expunerile noastre se mai aruncă, într-un cu totul alt mod, şi o lumină asupra idealismului critic. Aceluia care s-a ocupat în mod detaliat cu sistemul lui Fichte, îi apare ca o preferinţă intimă a acestui filosof susţinerea tezei că în Eu nu poate pătrunde nimic din afară, că nimic nu apare în acesta ce nu ar fi fost iniţial instituit chiar de către Eu. Dar e în afară de orice îndoială că nici un idealism nu va fi în stare vreodată să deducă din Eu acea formă a conţinutului lumii, pe care l-am indicat drept dat în mod nemijlocit. Această formă tocmai că nu poate fi decât *dată*, şi nu poate fi niciodată construită pornind din gândire. Să ne gândim doar la faptul cum, chiar dacă ne-ar fi fost dat întregul rest al gamei de culori, noi ❙spre a o completa❙ nu am crea, pornind din Eu, nici măcar *o singură* nuanţă. Ne putem forma o imagine despre cele mai îndepărtate teritorii, pe care nu le-am văzut niciodată, dacă am trăit vreodată în mod individual elementele date necesare pentru aceasta. Atunci ne combinăm imaginea după călăuzirea dată de către faptele particulare trăite de noi. Vom căuta însă zadarnic să urzim din noi măcar un singur element al percepţiei, dacă el n-a fost niciodată în orizontul lucrurilor date nouă. Una este a *şti* numai despre lumea dată şi altceva a *cunoaşte* fiinţa ei. Ultima nu ne va fi clară, deşi ea este legată intim cu conţinutul lumii, dacă nu ne vom construi noi înşine realitatea din lucrul dat şi din gândire. Propriu-zisul „ce" al lucrului dat va fi instituit pentru Eu numai prin gândire. Eul însă nu ar avea absolut nici un impuls de a hotărî în sine fiinţa unui lucru dat, dacă el nu s-ar vedea mai întâi faţă în faţă cu acest lucru, într-un mod cu totul nedeterminat. Deci ceea ce este instituit de către Eu drept esenţă a lumii, nu e hotărât fără Eu, ci *prin* acesta.

Nu prima formă în care realitatea întâmpină Eul este cea adevărată, ci ultima, pe care o face Eul din aceasta. Acea primă formă este în general fără importanţă pentru lumea obiectivă şi are o astfel de înfăţişare doar ca suport pentru procesul cunoaşterii. Deci nu *acea* formă a lumii, pe care o dă teoria acesteia, este cea *subiectivă*, ci mai degrabă aceea care îi este dată mai întâi Eului. Conform procedurii lui *Volkelt* şi a altora, vrem să numim lumea dată ❙experienţa; atunci trebuie să spunem: ştiinţa completează imaginea lumii, ce apare datorită organizării conştienţei noastre într-o formă subiectivă, ca experienţă, cu ceea ce este esenţial.

Teoria noastră a cunoaşterii oferă baza, în adevăratul sens al cuvântului, pentru un idealism care se înţelege pe sine însuşi. Ea întemeiază convingerea că în gândire e mijlocită esenţa lumii. Prin nimic altceva decât prin gândire poate fi demonstrat raportul dintre părţile conţinutului lumii, fie acela dintre căldura Soarelui şi piatra încălzită sau dintre Eu şi lumea exterioară. Exclusiv în gândire este dat elementul care determină toate lucrurile în raporturile lor reciproce.

Obiecţiunea pe care ar mai putea-o face kantianismul, ar fi aceea că determinarea esenţei lucrului dat, caracterizată mai sus, totuşi nu ar fi una ca atare decât *pentru Eu*. Faţă de aceasta, în sensul concepţiei noastre fundamentale, trebuie să răspundem că şi scindarea Eului şi a lumii exterioare nu este durabilă decât înlăuntrul lucrului dat, şi că, deci, acel „pentru Eu", ❙faţă de considerarea gânditoare, care uneşte toate contrariile❙ nu are nici o importanţă. Eul, despărţit de lumea exterioară, se cufundă cu totul în considerarea gânditoare; deci, a vorbi despre determinări *numai pentru Eu* nu mai are nici un sens.

Rudolf Steiner

ADEVĂR ŞI ŞTIINŢĂ

GA 3

VII
CONSIDERAŢIE FINALĂ EPISTEMOLOGICĂ

Am pus bazele teoriei cunoaşterii drept ştiinţa despre semnificaţia tuturor cunoştinţelor omeneşti. Abia prin ea ne creăm o explicaţie despre raportul pe care îl are conţinutul diferitelor ştiinţe cu lumea. Ea ne dă posibilitatea de a ajunge, cu ajutorul ştiinţelor, la o concepţie despre lume. Dobândim o cunoaştere pozitivă prin diferitele cunoştinţe; valoarea capacităţii de cunoaştere faţă de realitate o aflăm prin teoria cunoaşterii. Prin faptul că ne-am ţinut în mod sever de teza noastră fundamentală şi în expunerile noastre nu ne-am folosit de nici o ştiinţă aparte, am depăşit toate concepţiile unilaterale despre lume. Unilateralitatea provine de obicei din motivul că cercetarea, în loc să se facă chiar asupra procesului de cunoaştere, abordează imediat obiectele oarecare ale acestui proces. Conform expunerilor noastre *dogmatismul* trebuie să renunţe la al său „lucru în sine", iar *idealismul subiectiv* la „Eul" său ca principiu originar, căci aceştia ▌conform raportului lor reciproc ▌sunt determinaţi în mod esenţial abia în gândire. „Lucrul în sine" şi „Eul" nu trebuie determinaţi deducându-le pe unul din celălalt, ci ambii trebuie determinaţi pornind din gândire, conform caracterului şi raportului lor. *Scepticismul* trebuie să cedeze din îndoiala sa cu privire la posibilitatea de a cunoaşte lumea, căci la „ceea ce este dat" nu e nimic de pus la îndoială, deoarece el este neatins de toate predicatele acordate lui prin cunoaştere. Dacă însă ar voi să afirme că cunoaşterea *prin gândire* nu ar putea ajunge niciodată la lucruri, atunci el însuşi (scepticismul, n.red.) n-ar putea face aceasta decât tot printr-o reflexiune a gândirii, prin care însă se contrazice. Căci acela care vrea să întemeieze prin gândire îndoiala, acela recunoaşte implicit că gândirii îi revine o forţă suficientă pentru susţinerea unei convingeri. Teoria noastră a cunoaşterii depăşeşte în sfârşit *empirismul* unilateral şi *raţionalismul* unilateral, unindu-le pe amândouă pe *o treaptă superioară*, în acest mod ea justifică ambele concepţii. Pe *empirist* îl justificăm arătând că toate cunoştinţele ce privesc conţinutul lumii date nu pot fi dobândite decât .prin atingere nemijlocita chiar cu această lume. Dar şi *raţionalistul* îşi găseşte în expunerile noastre justificarea sa, deoarece noi declarăm gândirea drept mijlocitoarea *necesară* şi *unică* a cunoaşterii.

Concepţia noastră despre lume, aşa cum am întemeiat-o epistemologic, converge cel mai mult cu aceea reprezentată de *A. E. Biedermann*.[1] Dar Biedermann, pentru întemeierea punctului său de vedere, întrebuinţează constatări care nu aparţin deloc teoriei cunoaşterii. Astfel, el operează cu noţiuni ca: existenţă, substanţă, spaţiu, timp etc., fără a fi cercetat în prealabil procesul cunoaşterii în sine, în loc de a stabili că în procesul de cunoaştere nu sunt prezente întâi decât cele două elemente: lucrul dat şi gândirea, el vorbeşte despre *feluri (diferite) de existenţă a realităţii*. Astfel, el spune, spre exemplu, în paragraful 15: „în orice conţinut al conştienţei sunt cuprinse *două fapte fundamentale*: 1. în el ne sunt date *două feluri de existenţă* al căror contrast de existenţă... o indicam drept existentă *senzorială* şi *spirituală, obiectuală şi ideatică*". Iar în paragraful 19: *„Ceea ce are existenţă temporal-spaţială există ca ceva material;... ceea ce este temelie a oricărui proces de existenţă şi subiect al vieţii, există ideatic, este real, ca un element existenţial ideatic*". Asemenea reflecţii nu aparţin teoriei cunoaşterii, ci metafizicii, care nu poate fi întemeiată decât abia cu ajutorul teoriei cunoaşterii. Trebuie să recunoaştem că afirmaţiile lui Biedermann sunt foarte asemănătoare cu ale noastre; dar *metoda* noastră nu converge deloc cu a lui. De aceea nu am găsit nicăieri îndemnul de a ne confrunta direct cu el. Biedermann caută să dobândească, cu ajutorul câtorva axiome metafizice, un punct de vedere epistemologic. Noi căutăm, prin considerarea procesului de cunoaştere, să ajungem la o concepţie despre realitate.

Şi de fapt, credem că am arătat că orice controversă între concepţiile despre lume provine din faptul că se caută dobândirea unei ştiinţe despre ceva obiectiv (lucru, Eu, conştienţă etc.), fără a se cunoaşte mai înainte, exact, ceea ce ne poate da în mod exclusiv o explicaţie despre orice altă ştiinţă, şi anume: *însăşi natura actului cunoaşterii*.

Rudolf Steiner

ADEVĂR ŞI ŞTIINŢĂ

GA 3

VIII
CONSIDERAŢIE FINALĂ PRACTICĂ

Prin consideraţiile de până acum am căutat explicarea poziţiei personalităţii noastre cognitive faţă de fiinţa obiectivă a lumii. Ce înseamnă pentru noi posesia cunoaşterii şi a ştiinţei? Aceasta a fost întrebarea al cărui răspuns l-am căutat.

Am văzut că în cunoştinţele noastre se exprimă sâmburele cel mai interior al lumii, în cunoaşterea omenească apare armonia legică ce domină universul.

Astfel, menirii omului îi aparţine faptul de a transpune, în domeniul realităţii *înfăţişate*, legile fundamentale ale lumii, care într-alt fel, deşi stăpânesc orice existenţă, nu ar apare niciodată ele însele în existenţă. Aceasta este esenţa ştiinţei, anume că în ea se prezintă temelia lumilor, care nu poate fi găsită niciodată în realitatea obiectivă. Cunoaşterea noastră ❙ imaginativ vorbind ❙ este o permanentă trăire în temelia lumilor.

O asemenea convingere trebuie să arunce o lumină şi asupra concepţiei noastre practice despre viaţă.

Modul nostru de viaţă, conform caracterului său integral, este determinat de *idealurile* noastre *morale*. Acestea sunt ideile pe care le avem despre ţelurile noastre în viaţă sau, cu alte cuvinte, ideile pe care ni le facem despre ceea ce vrem să săvârşim prin acţiunea noastră.

Acţiunea noastră este o parte a procesului general universal. Ea stă astfel şi sub legitatea generală a acestui proces.

Dacă undeva în univers apare un proces, în acesta trebuie să deosebim două lucruri: cursul *exterior* al acestuia, în spaţiu şi timp, şi legitatea lui *interioară*.

Cunoaşterea acestei legităţi a acţiunii omeneşti este numai un caz special al cunoaşterii. Deci, concepţiile deduse de noi despre natura cunoaşterii trebuie să fie aplicabile şi aici. A ne recunoaşte ca personalităţi în acţiune înseamnă atunci: a poseda drept *ştiinţă* legile corespunzătoare ale acţiunii noastre, respectiv a poseda drept ştiinţă noţiunile şi idealurile noastre morale. Dacă am recunoscut această legitate, atunci acţiunea noastră este şi opera *noastră*. Atunci legitatea nu este dată ca ceva ce e în afara obiectului la care apare procesul, ci ca un conţinut al obiectului însuşi, cuprins în fapta vie. Obiectul, în acest caz, este propriul nostru Eu. Dacă acesta din urmă a pătruns cu adevărat, cunoscând, acţiunea, conform esenţei ei, atunci el se simte în acelaşi timp drept stăpânitorul acesteia. Atât timp cât nu se întâmplă un asemenea lucru, legile acţiunii ne întâmpină ca ceva străin de noi, *ele ne* stăpânesc *pe noi*; ceea ce săvârşim stă sub constrângerea pe care o exercită ele asupra noastră. Dacă ele sunt transformate dintr-o asemenea fiinţă străină în fapta originar-proprie a Eului nostru, atunci această constrângere încetează. Elementul constrângător a devenit propria noastră fiinţă. Legitatea nu mai stăpâneşte *de deasupra* noastră, peste procesul ce provine din Eul nostru, ci în noi. Realizarea unui proces datorită unei legităţi care e în afara realizatorului este un act neliber, iar acela ce are loc prin realizator este unul liber. *A cunoaşte legile propriei acţiuni înseamnă a fi conştient de propria libertate*. Procesul cunoaşterii, conform expunerilor noastre, este procesul de evoluţie spre libertate.

Nu orice acţiune omenească poartă acest caracter, în multe cazuri noi nu posedăm, drept ştiinţă, legile pentru acţiunea noastră. Această parte a acţiunii noastre este partea neliberă a activităţii noastre, în opoziţie cu ea stă partea unde noi ne transpunem în mod desăvârşit în aceste legi. Acesta este domeniul *liber*, în măsura în care viaţa noastră îi aparţine *lui*, poate fi denumită drept *morală*. Transformarea primului domeniu într-unul cu caracterul celui de-al doilea, este misiunea oricărei evoluţii individuale, la fel ca aceea a întregii omeniri.

Problema cea mai importantă a oricărei gândirii omeneşti este următoarea: *a înţelege omul drept personalitate întemeiată pe sine însăşi, liberă*.

Rudolf Steiner

ADEVĂR ŞI ŞTIINŢĂ

GA 3

TRIMITERI ALE EDITORULUI

la a V-a ediţie, 1980

Cartea „Adevăr şi ştiinţă". Prolog la o „Filosofic a libertăţii" prezintă forma extinsă cu *„Introducere"* şi cu *„Consideraţie finală practică"* a lucrării de doctorat a lui Rudolf Steiner cu care acesta a promovat în 1891 la Rostock, la filosoful Heinrich von Stein. Dizertaţia avea titlul „Problema fundamentală a teoriei cu¬noaşterii, luând în considerare îndeosebi doctrina ştiinţei a lui Fichte. Prolegomene la acordul cu sine al conştienţei filosofice" (Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichtes Wissenschaftslehre. Prolegomena zur Verständigung des philosophischen Bewußtseins mit sich selbst). Pentru a fi tipărită ca dizertaţie, Rudolf Steiner a prelucrat stilistic în mică măsură textul prezentat. Prima ediţie sub formă de carte a apărut la Weimar, în 1892, cu un titlu nou şi cu o dedicaţie lui Eduard von Hartmann.

Capitolele I. *Preliminarii* (în formă prescurtată) şi II. *Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii kantiene* (complet) au fost tipărite de Rudolf Steiner din nou, în revista „Lucifer-Gnosis" (Ian./Febr. 1904), la rubrica „întrebări şi răspunsuri"; şi anume ca răspuns la întrebarea ce revenea mereu: „Cum se situează antroposofia faţă de fundamentările ştiinţifice de teorie a cunoaşterii care predomină astăzi? " (Vezi Rudolf Steiner „Lucifer-Gnosis 1903-1908", Bibi. Nr. 34, 1960, pag. 352-360).

Referitor la perioada genezei acestei lucrări, vezi Rudolf Steiner ***Povestea vieţii mele*** (Mein Lebensgang), Bibi. Nr. 34, ca şi prelegerea din 4 februarie 1913, de la Berlin, publicată în: „Scrisori", vol. I, Dornach 1948.

Lucrările lui Rudolf Steiner la care se face referire aici s-au redat prin numărul din Opere Complete (Gesamt Ausgabe = GA), adică *Bibl. Nr.* şi sunt prezentate la sfârşitul acestei cărţi.

1. *Karl Julius Schroer*, 1825-1900. Istoric literar, lingvist şi dialectolog, care, profesor la Universitatea Tehnică din Viena, a fost dascăl, prieten părintesc şi susţinător al lui Rudolf Steiner. Vezi R. Steiner ***Povestea vieţii mele*** (Registru), ca şi capitolul „Imagini din viaţa intelectuală a Austriei" din cartea sa ***Despre enigma omenească***, (Vom Menschenrätsel), Bibl. Nr. 20 şi prelegerea din 10 februarie 1916, din ciclul ***Din viaţa spirituală a Europei de mijloc*** (Aus mitteleuropäischen Geistesleben), Bibl. Nr. 65.

2. *Casa Speckt din Viena*: La recomandarea lui K. J. Schröer, Rudolf Steiner a activat în casa lui Ladislaus şi Pauline Specht din 1884 până în 1890 ca educator al celor patru fii ai acestora: Richard, Arthur, Otto şi Ernst.
Vezi şi cap. IV din ***Povestea vieţii mele*** (fără a se da numele *Specht*), ca şi R. Steiner „Scrisori", vol. I, Dornach 1948.

3. *Roza Mayreder*, 1858-1938. Scriitoare, cunoscută şi ca pictoriţă. Despre prietenia dintre Rudolf Steiner şi Roza Mayreder, vezi cap. IX din ***Povestea vieţii mele***, ca şi R. Steiner, „Scrisori", vol. I şi II, Dornach 1948 şi 1953.

4. *Ars Magna Lulliana*: Raymundus Lullus, 1234-1315, Ars Magna et ultima. Vezi şi R. Steiner, ***Mistica în zorii vieţii spirituale a timpului nostru*** (Die Mystik im Anfange des neuzeitlichen Geistesleben), 1902, Bibl. Nr. 7, pag. 135.

5. *Notă*: Robert Zimmermann, „Ober Kant's mathematisches Vorurteil und dessen Folgen"; Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wis-senschaften, Bd. 67, Wien 1871 (Asupra prejudecăţii matematice a lui Kant şi urmărilor sale; *Protocoale ale clasei filosofic-istorice a Academiei Imperiale de Ştiinţe*, vol. 67, Viena 1871, pag. 7-48).

6. *In ultima sa publicaţie de teorie a cunoaşterii...* : Eduard von Hartmann, „Transzendentaler Idealismus und Realismus mit besonderer Rücksicht auf das Kausalproblem"; Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 99 (Idealismul transcendental şi realismul, cu referire îndeosebi la problema cauzală; *Revista pentru filosofie şi critică filosofică*, vol. 99, Leizig 1891, pag. 183-209).

7. *J. Müller a arătat că fiecare simţ...*: Johannes Müller, 1801-1858, fiziolog. Vezi cap. „Handbuch der Physiologie des Menschen, für Vorlesungen" („Despre nervii senzoriali" din lucrarea sa „Manual de fiziologie a omului, pentru prelegeri"), Koblenz 1834.

8. *„Acest conţinut al conştienţei constă iniţial din...* " : F. v. Hartmann, „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie" (Problema fundamentală a teoriei cunoaşterii), pag. 33.

9. *Gideon Spicker*, „Lessings Weltanschauung" (Concepţia despre lume a lui Lessing), Leipzig 1883.

10. *expunerile lui Hume despre noţiunea de cauzalitate*: David Hume, 1711-1776. „An Inquiry Concerning Human Understanding" (Cercetare asupra înţelegerii omeneşti), 1748. Vezi şi R. Steiner „Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriß dargestellt" (***Enigmele filosofiei prezentată prin istoria ei în rezumat***). Bibl. Nr. 18, pag. 148 ş.u.

11. *Harms, în discursul său asupra filosofiei lui Fichte*: Friedrich Harms, discurs ţinut la 15 martie 1862, Kiel.

Corecturi

EDIŢIA OPERELOR COMPLETE ALE LUI RUDOLF STEINER

Alcătuită după: Rudolf Steiner – Opera literară şi artistică.
O privire de ansamblu bibliografică
(Numărul bibliografic, *cursiv* în paranteze)

A. SCRIERI

I. Opere (GA1-28)

Scrierile goetheene de ştiinţe ale naturii, editate şi comentate de R. Steiner, 5 volume, 1883-97, ediţie nouă 1975 (*GA 1a-e*); ediţie separată a Introducerilor, 1925 (*GA 1*)
Linii fundamentale ale unei teorii a cunoaşterii în concepţia goetheană despre lume,1886 (*GA 2*)
Adevăr şi ştiinţă. Preludiul unei „Filosofii a libertăţii", 1892 (*GA 3*)
Filosofia libertăţii. Trăsături fundamentale ale unei concepţii moderne despre lume, 1894 (*GA 4*)
Friedrich Nietzsche, un luptător împotriva timpului său, 1895 (*GA 5*)
Concepţia despre lume a lui Goethe, 1897 (*GA 6*)
Concepţia despre lume a lui Goethe, 1897 (*GA 6*)
Mistica la începuturile vieţii spirituale contemporane şi legătura ei cu concepţia modernă despre lume, 1901 (*GA 7*)
Creştinismul ca fapt mistic şi misteriile Antichităţii, 1902 (*GA 8*)
Teosofie. Introducere în cunoaşterea suprasensibilă a lumii şi menirea omului, 1904 (GA 9)
Cum se dobândesc cunoştinţe despre lumile superioare? 1904-05 (*GA 10*)
Din Cronica Akasha, 1904-08 (*GA 11*)
Treptele cunoaşterii superioare, 1905-08 (*GA 12*)
Ştiinţa ocultă în rezumat, 1910 (*GA 13*)
Patru drame-misterii, 1910-13 (*GA 14*)
Conducerea spirituală a omului şi a omenirii, 1911 (*GA 15*)
Calendar sufletesc antroposofic, 1912 (în *GA 40*)
Un drum către cunoaşterea de sine a omului, 1912 (*GA 16*)
Pragul lumii spirituale, 1913 (*GA 17*)
Enigmele filozofiei – O expunere schiţată a istoriei acestora, 1914 (*GA 18*)
Despre enigma omenească, 1916 (*GA 20*)
Despre enigme sufleteşti, 1917 (*GA 21*)
Spiritualitatea lui Goethe manifestată în „Faust" şi în basmul „Despre Şarpele verde şi frumoasa floare de crin", 1918 (*GA 22*)
Puncte centrale ale problemei sociale în necesităţile vieţii prezente şi din viitor, 1919 (*GA 23*)
Articole asupra structurii tripartite a organismului social şi asupra situaţiei momentului, 1915-21 (*GA 24*)
Cosmologie, religie şi filosofie, 1922 (*GA 25*)
Teze antroposofice, 1924-25 (*GA 26*)
Fundamente pentru extinderea artei vindecării pe baza cunoştinţelor ştiinţei spirituale, 1925. De Dr. Rudolf Steiner şi Dr. med. Ita Wegman (*GA 27*)
Viaţa mea, 1923-25 (*GA 28*)

II. Articole (GA 29-37)

Articole referitoare la dramaturgie 1889-1901 (*GA 29*)
Fundamente metodice ale antroposofiei 1884-1901 (*GA 30*)
Articole referitoare la cultură şi istorie 1887-1901 (*GA 31*)
Articole referitoare la literatură 1886-1902 (*GA 32*)
Biografii şi schiţe biografice 1894-1905 (*GA 33*)
Articole din „Lucifer-Gnosis" 1903-1908 (*GA 34*)
Filosofie şi antroposofie 1904-1918 (*GA 35*)
Articole din „Das Goetheanum" 1921-1925 (*GA 36*)

III. Publicaţii postume (GA 38-50)

Scrisori – Maxime – Prelucrări pentru scenă – Schiţe pentru cele patru drame-misterii 1910-1913 – Antroposofie. Un fragment din anul 1910 – Schiţe şi fragmente – Din carnetele de note şi de pe foi separate – (*GA 38-47*)

B. CONFERINŢE

B.I. Conferinţe publice (GA 51-89)

Cicluri de conferinţe publice la Berlin, 1903/1904 până în 1917/18 (*GA 51-67*)
Cicluri de conferinţe şi cursuri la şcoli superioare, în alte locuri din Europa 1906-1924 (*GA 68-84*)

B.II. Conferinţe ţinute în faţa membrilor Societăţii Antroposofice (90-270)

Conferinţe şi cicluri de conferinţe cu conţinut general-antroposofic – Christologie şi comentarii ale Evangheliilor – Cunoaşterea spiritual-ştiinţifică a omului – Istorie cosmică şi istorie umană – Fundalul spiritual al problemei sociale – Omul în legătura sa cu Cosmosul – Consideraţii asupra karmei – (*GA 91-244*)
Conferinţe şi scrieri referitoare la istoria mişcării antroposofice şi a Societăţii Antroposofice (*GA 251-263*)

B.III. Conferinţe şi cursuri asupra unor domenii particulare ale vieţii (GA 271-354)

Conferinţe despre artă: Arta în general – Euritmie – Arta vorbirii şi arta dramatică – Muzică – Arte plastice – Istoria artei (*GA 271-292*)
Conferinţe referitoare la educaţie (*GA 293-311*)
Conferinţe referitoare la medicină (*GA 312-319*)
Conferinţe referitoare la ştiinţele naturii (*GA 320-327*)
Conferinţe referitoare la viaţa socială şi tripartiţia organismului social (*GA 328-341*)
Conferinţe pentru preoţii comunităţii creştine (*GA 342-346*)
Conferinţe pentru muncitorii care lucrau la construcţia Goetheanumului (*GA 347-354*)

C. OPERA ARTISTICĂ

Reproduceri ale schiţelor grafice şi a celor pictate de Rudolf Steiner, în albume sau foi separate: Schiţe pentru pictura primului Goetheanum – Schiţe pentru exersarea picturii – Placate cu programul reprezentaţiilor de euritmie – Forme pentru euritmie – Schiţe pentru figurile de euritmie – Desene la tablă din timpul conferinţelor, ş. a. *(GA K 12-58)*

Fiecare volum poate fi obţinut separat.
Volumele din Operele Complete sunt alcătuite unitar în cadrul fiecărei grupe.